

<p>Министерство образования и науки Российской Федерации Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина Институт социальных и политических наук</p> <p>Д. А. Томильцева</p> <p>НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРИМИРЕНИЕ В РОССИИ: ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ</p> <p>Учебное пособие</p> <p>Екатеринбург Издательство Уральского университета 2013</p>	<p>УДК 323.1(075.8) ББК Ф052я73-1 Т564</p> <p><i>Все права на размножение и распространение в любой форме остаются за разработчиком.</i></p> <p><i>Исследование выполнено в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы (XXXVI очередь – мероприятие 1.3.1. гуманитарные науки), проект «Национальное примирение в России, трансформации религиозных традиций» (Соглашение № 14.А18.21.0707).</i></p> <p><b>Томильцева, Д. А.</b> Т564 Национальное примирение в России: трансформации религиозных традиций [Электронный ресурс] : [учеб. пособие] / Д. А. Томильцева, И. В. Красавин, А. К. Вагнер ; [под общ. ред. Д. А. Томильцевой]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013.</p> <p>ISBN 798-5-7996-0981-8</p> <p>Учебное пособие посвящено изучению процессов национального примирения в России в контексте произошедшего в XX в. светского переосмысления религиозных традиций. Автором предоставляются теоретико-методологические основания для осмысления проблемы, освещаются основные теории и подходы, излагается собственное видение того, каким данный процесс мог бы быть.</p> <p>Учебное пособие по специальному курсу «Национальное примирение в России: трансформации религиозных традиций» адресовано студентам старших курсов социальных и гуманитарных направлений, магистрантам и аспирантам.</p> <p>УДК 323.1(075.8) ББК Ф052я73-1</p> <p>Электронное учебное издание</p> <p>Издательство Уральского университета 620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4 Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13 Факс: +7 (343) 358-93-06 E-mail: press-urfu@mail.ru</p> <p>ISBN 798-5-7996-0981-8      © Уральский федеральный университет, 2013 © Томильцева Д. А., 2013</p>
---	---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	3
<b>ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: МЕЧТЫ ОБ УТРАЧЕННЫХ ЦЕННОСТЯХ</b> .....	5
Глава 1 <b>РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ: СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ</b> .....	13
Глава 2 <b>ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА</b> .....	26
Зоны аномии и чрезвычайное положение .....	31
Мессианство .....	37
Теолого-политический проект и идея национального .....	39
Исторический нарратив и точка начала .....	42
Глава 3 <b>К КОНЦЕПЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРИМИРЕНИЯ</b> ....	48
Примирение: двойственность значений .....	49
Трудные процессы.....	52
Дискретность и длительность.....	58
Национальное примирение .....	60
Единство.....	64
Равенство .....	66
Границы .....	69
Глава 4 <b>МИР, КОТОРЫЙ МОЖЕТ БЫТЬ</b> .....	71
Две модели мира .....	75
Должное и требуемое .....	83
Акторы .....	90
<b>ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ. Этическая организация сообщества: власть, свобода и управление идентификацией</b> .....	97
<b>СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	108

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Перед вами учебное пособие по специальному курсу «Национальное примирение в России». Данная тема весьма непростая для осмысления: раздробленная на множество «вечных» актуальных проблем, ещё только требующих своего разрешения, она оказывается всегда в положении присвоенности со стороны тех сообществ, которые наделяют себя правом исключительного видения прошлого. «Исторические войны», замалчиваемые «травмы прошлого», реабилитация религии неявно создают тональность современных политических дискуссий. При этом сам предмет обсуждений остаётся неопределённым.

Цель пособия заключается в том, чтобы представить теоретико-методологические основания для осмысления проблемы национального примирения в России и разработать собственное видение того, каким данный процесс мог бы быть. Исходной предпосылкой исследования служит теория множественной социальности, опираясь на которую становится возможным наметить пути преодоления сложившегося теолого-политического проекта примирения, не позволяющего помыслить его за пределами «логики текущей ситуации». В тексте представляется анализ современного состояния проблемы национального примирения в России, освещаются основные теории и подходы, предлагается концепция национального примирения, разработанная коллективом авторов.

Структура пособия проста и отвечает потребностям логики излагаемого материала. Введение посвящено общему описанию сложившейся в современном российском обществе ситуации, в нём рассматриваются вопросы, связанные с множественностью российской идентичности и проблемами формирования единства. В первой главе производится анализ трансформаций в отношении к религиозным традициям, произошедших как в сфере социального и философского знания, так и в повседневных практиках. Вторая глава раскрывает «тупиковые ситуации», то есть тот комплекс проблем, который возникает в связи с осмыслением национального примирения в национальном (же)

государстве. В третьей главе производится концептуализация национального примирения в России, а в четвёртой данная концепция получает своё развитие в свете различных теорий представления о мире, типов трактовок социального и моделей этики. В послесловии предлагаются перспективы развития современного российского общества.

Возможность по-новому взглянуть на привычную ситуацию – значит сделать первый шаг к её изменению. Такой взгляд мы и постарались представить в данном пособии.

*Д. А. Томильцева.*

## **ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: МЕЧТЫ ОБ УТРАЧЕННЫХ ЦЕННОСТЯХ**

Социальные катастрофы XX века, аномии века XXI, идеологическая множественность и дезориентация на уровне официальной власти, национальная идея, затерявшаяся где-то между Российской Империей и советскими подвигами – так можно было бы охарактеризовать современную российскую ситуацию. Периодически возникающие на этом фоне предложения поиска новых форм сплочённости выводят на передний план проблему отсутствия «готовых сценариев» или идей, на которые можно было бы всецело положиться. Условный «либеральный проект» отклоняется по причине несовпадения условных же ценностей и традиций, различные формы «имперскости» отсылают к «каноническим» интерпретациям событий прошлого, за флером которых теряются современные трансформации межнациональных, межэтнических и межрелигиозных взаимоотношений. Обращённость к прошлому в результате принимает вид довольно-таки странного гибрида, направленного одновременно на повышение уровня демократизации (реализуемого в том числе и за счёт развития новых цифровых технологий), и реконструкцию укоренённых некогда ценностных «образцов», призванных подчеркнуть российскую специфику. Это двунаправленное состояние мы условно могли бы назвать «мечтой об утраченных ценностях». Проблема состоит в том, что под такой ценностной риторикой скрывается фактическая смысловая пустота.

Во-первых, мечты об утраченных ценностях не способствуют их возвращению, равно как и не учитывают тех изменений (изменений системных), которые в конце концов и привели к утрате. Отсюда проистекают ожесточённые, но по своей сути абсурдные дискуссии из разряда «что лучше – семья без развода или счастливая?». Во-вторых, сами по себе ценности оказываются в принципе неопределёнными. Это, в сущности, не ценности, а желаемые модели поведения, которые, будучи укоренёнными, как кажется, в религиозных и/или этнических традициях, не соотносятся с теми практическими трансформациями, кото-

рые претерпели данные модели в рамках либерального проекта. Так, к примеру, новые внеинституциональные практики гостеприимства, ответственности, контроля или милосердия, развивающиеся по преимуществу в крупных городах (гражданские инициативные команды, гостевой туризм и т. д.) конструируются через более гибкие горизонтальные формы индивидуального взаимодействия, но, в отличие от этнических и религиозных традиций, не обладают характером всеобщих предписаний, обязательных к исполнению. То есть акцент оказывается смещённым с позиции продуцирования и воспроизводства образцов, отклонение от которых расценивается как девиация, к личному неустойчивому, множественному выбору.

Если неизменные предписания наделяются со стороны государства регуляторными функциями, дополняющими существующее законодательство, то в контексте «утраты традиционных ценностей» речь идёт именно об утрате этой прозрачной, воспроизводящейся и интуитивно-понятной регулируемости. Следовательно, во главу угла ставится вопрос о выработке наиболее удобных механизмов контроля над формами индивидуального и коллективного взаимодействия, где нормы вежливости и сама по себе процедура ценностного выбора сливаются воедино, и на передний план выходят именно внешние, атрибутивные его проявления и предписания. Регуляция, следовательно, осуществляется как если бы речь шла о том, что запрет на демонстрацию определённого рода поведения (не стоит следовать локальным этническим или религиозным традициям, когда они воспринимаются как нарушение общепринятых порядков) обосновывался запретом как таковым («здесь так не принято», «нельзя, потому что нельзя»), но не тем, что существуют более строгие ценностные ориентиры, которые вписывают и подчиняют себе локальные традиции. Таким образом, становится возможным формирование достаточно сложного пространства разнонаправленных и противоречащих друг другу предписаний и норм, чьи границы постоянно нарушаются, но соблюдение которых становится необходимым для поддержания некоторого условного *status quo* регулятивных систем, чья предписательная

сила рискует каждый раз быть поставленной под вопрос и потерять своё обязующее воздействие. При этом государство начинает принимать на себя функции не только гаранта обеспечения гражданских прав и свобод, но и воспроизводства традиций.

Фактически возникает ситуация, в которой две системы социального регулирования ставятся на равные позиции и, более того, взаимно стремятся устранить те положения, которые признаются идейно и/или ценностно несовпадающими с заключённым в каждой из них представлением о благе. Безусловно, что необходимость сплочения нации, взятия под контроль напяржённых межэтнических и межконфессиональных отношений, должна учитывать всё многообразие типов социального регулирования, но в данном случае вопрос о развитии правосознания, исследовании гражданских, секулярных, над или внеэтнических ценностей оказывается неучтённым. В этой двойственности систем можно усмотреть аналогию с описанным Дж. Агамбеном противопоставлением друг другу естественного и правового состояний, в котором, через установление чрезвычайного положения, одно стремится подчинить себе и поглотить другое: «Если мы хотим схематически представить отношение между естественным состоянием и тем правовым состоянием, которое проявляется в чрезвычайном положении, то можно прибегнуть к двум кругам, которые в начале представляются отличными друг от друга, а затем в чрезвычайном положении оказываются один внутри другого. Когда исключение стремится стать правилом, два круга совпадают в абсолютной неразличимости»<sup>1</sup>. Однако в нашем случае естественное состояние будет рассматриваться не в качестве гоббсовской войны всех против всех, но окажется нормативно-пространственной локализацией множества традиционных религиозных и этнических укладов, «приправленных» территориальным брендингом, а также региональной спецификой. С примерами демонстрации подобной «естественности» мы встречаемся весьма и весьма часто, будь то «автоматическое» предположение «русский – значит право-

---

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011. С. 53–54

славный», или обращение глав кавказских республик к гражданам с призывами жить, чтя традиции народа (которые, как это предполагается, совпадают с базовыми правовыми нормами).

Эти положения прекрасно иллюстрируются принятой в августе 2013 г. концепцией федеральной целевой программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России». Как следует из текста, одной из основных целей программы является «формирование общероссийской идентичности у граждан различной этнической и религиозной принадлежности, ... формирование и укрепление в России единой российской гражданской нации. Это определяет и главный приоритет государственной национальной политики»<sup>1</sup>. При всём благородстве и крайней важности поставленной цели само представление о том, какими же качественными характеристиками должна обладать единая российская нация, оказывается нераскрытым. Как кажется на первый взгляд, эту функцию отчасти берёт на себя следующее определение: «Традиционные формы духовности и этнической культуры народов России являются основой общероссийской идентичности, поэтому укрепление единства российской нации, формирование общегражданской идентичности россиян, обеспечение динамичного этнокультурного и духовного развития народов России, противодействие этнополитическому и религиозно-политическому экстремизму являются важными факторами дальнейшего устойчивого развития страны»<sup>2</sup>.

В приведённом высказывании вновь появляются вопросы неопределённости традиционных ценностей, о которых мы уже писали выше. Если за основание российской идентичности принимаются «традиционные формы духовности и этнической культуры народов России», то в таком случае из чего должна сама по себе складываться российская идентичность, если учесть, что традиционные ценности могут входить в противоре-

---

<sup>1</sup> Распоряжение Правительства РФ от 22.07.2013 № 2 1292-р «Об утверждении Концепции федеральной целевой программы "Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России"». Режим доступа: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=149941>. (дата обращения: 25.08.2013).

<sup>2</sup> Там же.



чие друг с другом, и в чрезмерном стремлении к своему утверждению и легитимации доходить до того уровня «этнополитического и религиозно-политического экстремизма», которому внедрение программы и должно противодействовать?

С другой стороны, из того, что многообразные и противоречивые традиционные духовные ценности являются основой общероссийской идентичности, отнюдь не следует, что «укрепление единства российской нации, формирование общегражданской идентичности россиян, обеспечение динамичного этнокультурного и духовного развития народов России» являются «важными факторами дальнейшего устойчивого развития страны». Действительно, в каком отношении друг к другу находятся общегражданская идентичность россиян и общероссийская идентичность, если последнюю составляют традиционные ценности? Можно предположить, что это странное разграничение должно было бы относиться к разнице между естественным и правовым состоянием, на которое и указывает общегражданская идентичность. Но вне пристрастного и придирчивого рассмотрения такое разграничение представляется до некоторой степени абсурдным, поскольку справедливо было бы предполагать, что общероссийская идентичность общегражданской и является. Однако среди ключевых проблем «в сфере состояния межэтнических отношений в современной России» появляется «слабое общероссийское гражданское самосознание (общероссийская гражданская идентичность) при всё большей значимости этнической и религиозной самоидентификации»<sup>1</sup>, то есть здесь обе формы идентичности уже оказываются объединены перед угрозой чрезмерной репрезентации этничности или религиозности. Возможно, что под этими весьма странно формулируемыми понятиями, скрывается не что иное, как проблема конструирования (а не укрепления) российской нации.

---

<sup>1</sup> Распоряжение Правительства РФ от 22.07.2013 № 1292-р.

В рамках программы вопрос о построении нации сопровождается противоречием и несколько иного рода. Когда дело касается поддержки и развития этнокультурного многообразия, которое, как предполагается, не будет иметь никаких политических коннотаций, сохраняя традиционные ценности в качестве общероссийской основы гражданственности, то вполне естественно, что «размывание традиционных нравственных ценностей народов России» признаётся одним из негативных факторов, влияющих на ухудшение «межнациональных (межэтнических)»<sup>1</sup> отношений. Политический аспект, как это можно заключить из текста, предполагается реализовывать через гражданское участие.

В то же время среди прочих факторов, ведущих к ухудшению «межэтнических отношений» (обратим внимание, не межрелигиозных или межнациональных, несмотря на то, что их в данном случае также следовало бы учитывать), перечисляются следующие: «сложное социокультурное самочувствие русского народа, неудовлетворенность его этнокультурных потребностей; этнополитический и религиозно-политический радикализм и экстремизм; рост националистических настроений в среде различных этнических общностей». Иными словами, где-то этническая и национальная идентификации оказываются чрезмерными или слишком слабой, и, таким образом, требуют определённой доли уравнивания. Следовательно, этнокультурное развитие и возвращение утраченных традиционных ценностей должны быть скованными достаточно жёсткими репрезентативными рамками, за которыми происходит процесс смешения естественного и правового состояний, таким образом, происходит бесконечное продуцирование новых форм взаимодействия различных вариантов «того же самого».

Интересной оказывается и сама историческая формулировка «русский народ» в контексте обсуждения межэтнических

---

<sup>1</sup> Там же. Следует также обратить внимание на формирование в ряде регионов Российской Федерации более сложной системы идентификации, связанной не только с принадлежностью к конкретному этносу, но и к определённой национальной республике, автономной области и т. д. С этой позиции в равной мере оказываются возможными как межнациональные, так и межэтнические конфликты.

отношений. Использование именно такой формулировки свидетельствует скорее не об отказе в «этничности» (как могли бы заключить различных мастей националисты), а о нескольких глубоко укоренённых тенденциях: необходимости учитывать чрезвычайное региональное и культурно-диалектическое многообразие этнических русских (впрочем, в большей степени в отношении к прошлому, нежели к современному состоянию); противопоставление и смешение русского как признака этничности и русского как признака принадлежности к культуре, её внеэтническим образам; наконец, обращение к до сих пор вызывающей ожесточённые споры концепции о русском нациеобразующем народе, где фактор этничности также по возможности нивелируется. В рамках программы данные тенденции не артикулируются, сохраняя определённый интерпретационный простор.

На наш взгляд, заслуживает внимание и ещё одно положение текста концепции. Там, где происходит более подробное рассмотрение специфики задач программы (содействие укреплению гражданского единства и гармонизации межнациональных отношений; содействие этнокультурному многообразию народов России)<sup>1</sup>, речь идёт о необходимости обеспечения «преemptивности исторических традиций солидарности и взаимопомощи народов России, формирование в обществе атмосферы уважения к историческому наследию и культурным ценностям народов России», а также «распространение знаний об истории и культуре народов Российской Федерации, формирование культуры межнационального (межэтнического) общения в соответствии с нормами морали и традициями народов Российской Федерации»<sup>2</sup>. Обращение к истории – одна из самых трудных задач любого национального построения, тем более, когда речь заходит о множестве вариантов её существования, не синхронизируемом и не универсализируемом. Собственно проблемное поле такого исторического построения очерчивается следующими положениями: возможностью сосуществования разных этнических и культурных интерпретаций одних и тех же собы-

---

<sup>1</sup> Распоряжение Правительства РФ от 22.07.2013 № 1292-р.

<sup>2</sup> Там же.

тий, необходимых для формирования этнокультурной или национальной идентичности, но «выпадающих» из общероссийской истории; необходимостью признания и переосмысления общих травм прошлого (например, наследия сталинского режима, репрессий, депортаций, переселения), где деление на палачей и жертв (несмотря на всю абсурдность подобных построений) осуществляется в жёсткой привязке к этнической, религиозной и институциональной идентичности; концептуализация недавних исторических событий без необходимости оперирования штампами и стереотипами мышления советского времени. Такую форму должна приобрести в том числе и возобновляемая риторика дружбы народов.

Вопрос об истории становится тем более важным, чем сильнее он оказывается задействованным в контексте установления и регулирования международных отношений, включённым в вопросы сохранения целостности и безопасности государства, сплочённости его граждан. При этом следует учитывать, что негативный характер имеют не только события относительно недавнего прошлого, но и устойчивые стереотипные формы представлений, пережившие не одно десятилетие, и даже столетие. В этом отношении ситуация, в которой бы единая общегосударственная история сосуществовала наряду с противоречащими ей этнокультурными повествованиями, становится стандартной, и разъединяющие факторы не исчезают. Именно в рамках данных условий возникает необходимость развития темы национального примирения, призванного преодолеть существующие асинхронные и дегуманизирующие разногласия между различными российскими сообществами, организованными не только по этническому или религиозному принципу, и выработать более адекватные формы отношения к прошлому, допустимости и возможности взаимного принятия альтернативных позиций.

## Глава 1

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ: СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Существует множество форм и методов примирения, части которых мы так или иначе будем касаться в ходе нашей работы, и чьи глубинные основания оказываются укорененными в религиозных традициях. Находясь в основании наших светских практик, эти религиозные «компоненты» воспринимаются как нечто закономерное, и потому, не становятся объектами рассмотрения. Но тема религиозных традиций также заслуживает пристального внимания в той мере, в какой оказывает определяющее воздействие на формирование нашего способа видения примирения и особенностей выстраивания взаимоотношений между сообществами. Сам способ говорить о религиозных традициях образует специфику построения проведённого исследования, обосновывает те подходы, которые были применены для анализа ситуации в современном российском обществе и построения концепции национального примирения.

В конце 2000-х годов сразу в нескольких республиках Северного Кавказа были организованы комиссии по примирению кровников. Разрешение затяжных конфликтов, осуществляющееся на базе этнических и религиозных традиций вне рамок официального правового поля – достаточно часто встречающаяся в мире практика, приобретшая особенно широкое доверие в конце XX – начале XXI в. благодаря работе Комиссии правды и примирения в ЮАР. С этого момента методы и формы внеинституционального разрешения конфликтов (если их применение признаётся необходимым для восстановления социального порядка) приобретают всё большее распространение. Нередко деятельность таких комиссий (как это происходило в ЮАР и, например, в Чеченской Республике) осуществляется под руководством религиозных деятелей или организаций, в соответствии с предписываемыми религиями правовыми нормами и представлениями о добре и зле. Немало способствовало появлению подобных комиссий и всё большее использование практик и рито-

рики извинения, прощения и примирения в политическом языке и политической деятельности как внутри государств, так и на международном уровне. Эти процессы, в которых изначально понятие примирения, казалось бы, должно было использоваться только в светской, секуляризированной форме, в действительности привели к обратному возрастанию значимости именно религиозных аспектов и оказались одним из факторов, составляющих общую современную тенденцию перехода к постсекулярному обществу.

Вопрос о секуляризации победоносно звучал на протяжении всей истории XX века. Построение светского общества, упразднение чрезмерного влияния духовных институтов на государство, рационализация, реабилитация «греховных» практик, учреждение равноправия, и... «внезапный» переход к постсекулярному обществу<sup>1</sup>. На фоне провозглашения значимости традиционных этнокультурных ценностей для формирования общероссийской идентичности, провозглашения, которое на государственном уровне сопровождается уделением всё большего внимания проблемам межконфессионального взаимодействия и пестованием бытовой религиозности, религия начинает приобретать значение совершенно особенное. С одной стороны, обращение к главным образом наследию Религий книги, к христианству и исламу, как базовым векторам идентификации россиян, призвано создать нечто наподобие «буферной зоны», облегчающей взаимодействия между представителями разных этносов в рамках общей конфессии. С другой стороны, именно на основании религиозной идентификации происходит предполо-

---

<sup>1</sup> Ю. Хабермас этот переход связывает с вопросами, обнажившимися вследствие атаки на башни Всемирного торгового центра 11 сентября 2001. См.: *Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. На наш взгляд, говорить о концепции постсекулярного общества становится возможным при переходе к постнеклассическому типу рациональности, а следовательно, вне привязки к какому-либо одному, конкретному событию. Следует согласиться с Ю. Хабермасом в том, что постсекулярное общество представляет собой несколько иную форму взаимодействия светских и религиозных практик и форм мышления, не сводящимся к прежним, «досекулярным» образцам.*

жение тех традиционных ценностей, которые должны были бы стать едиными для всех граждан России. Однако этот мощнейший десекуляризирующий проект в своём основании не затрагивает тех способов светского, более того, атеистического мышления, которые были выработаны за годы советской власти и в купе с нормами светского мышления западного общества успешно воспроизводятся (и будут воспроизводиться) до настоящего времени.

Советский тип секуляризации, представлявший из себя масштабный политический проект, привёл к появлению уникальной ситуации, не совпадающей ни по своему характеру, ни по своим масштабам с процессами секуляризации в Европе или США. Религия, активно вытеснявшаяся как из сферы политической и вообще публичной, так и из частной, становилась «гиперприватизированной»<sup>1</sup>. Представление себя в качестве верующего становилось попросту опасным и, более того, антигосударственным. Потребность же в религии, по крайней мере, на первых порах, успешно компенсировалась путём внедрения светских идеологических аналогов, в том числе через рационализацию повседневности, популяризацию научного мировоззрения. С другой стороны, следствием советской секуляризации

---

<sup>1</sup> Шников А. В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 167–169. Такую «гиперприватизацию» религии можно отнести к «секуляризму» - типу секуляризации, описываемому разными авторами. В трактовке П. Бергера, религия локализуется в сугубо частном пространстве, в качестве варианта реализации гражданских прав. Так, например, данный тип представлен «французской *laïcité*, а в последнее время ACLU (American Civil Liberties Union), в которой религия сводится в частную сферу, а соблюдение прав свободы вероисповедания защищено юридически». Berger P. *Secularization Falsified* // *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life*. February, 2008. P. 27. М. Филлипс представляет «секуляризм» более радикально – как полное отделение религиозного и политического, «града земного» и «града небесного». Phillips M. *Aboriginal Reconciliation as Religious Politics: Secularisation in Australia* *Australian Journal of Political Science*. Vol. 40. No. 1. 2005. P. 113.) Несмотря на то, что подобный тип секуляризации позволяет заменить устаревшие нормы и порядки на более прогрессивные, приватизация религии может привести к обратному эффекту, а именно к формированию внеинституциональных религиозных сообществ нового типа и к последующей потребности репрезентации ими своих интересов в публичной сфере.

стало выделение специфического пласта этнической культуры, «очищенной» от признаков религиозности. На основе такого видения возникли иные основания для формирования «дружбы народов», отличающихся друг от друга по большому счёту лишь «пережитками прошлого», укоренёнными в бытовой культуре.

Впрочем, мы могли бы взглянуть на эту проблему и с другого ракурса, а именно задаться вопросом о том, насколько такой светский способ мышления оказывается действительно «светским», не затрагивающим основных формальных черт с религиозным мышлением и тем самым не вписанным в общий теолого-политический проект. Таким образом, в нашем рассмотрении истоки разделения и последующего схождения религиозных и светских политических сфер перемещаются, с одной стороны, в область современных онтологических парадигмальных сдвигов<sup>1</sup>, с другой же стороны, подвергаются «реконструкции», выявляющей исторические предпосылки данного процесса в эпохе нового времени и даже более ранних. Например, С. Гриффин в своём анализе десекуляризации современного общества указывает на то, что основные принципы этого процесса могут уходить корнями в эпоху Реформации, в «различия между

---

<sup>1</sup> Так, описывая две возможности описания бытия, Т. Х. Керимов говорит, что с позиции классической традиции: «Признание легитимности, плюрализма, множественности, различия – только иллюзия. Как только различие и множественность возводятся в нормативный принцип, мы сталкиваемся с неразрешимым парадоксом. Нормативность множественности ... предполагает существование некоторых общих принципов, регулирующих отношения между идентичностями. Иначе говоря, положение о сосуществовании различных идентичностей в одном социальном пространстве уже предполагает уже некоторого рода предустановленную гармонию, редуцирующую бытие различия». В то время как вторая, гетерологическая возможность, исходит из того, что в «гетерогенной социальности существует множество форм её упорядочивания и репрезентации, каждая из которых неадекватна, поскольку оказывается именно отсутствующего всеобщего тождества и единства в обществе». (Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Академический проект. Трикта, 2007. С. 26, 27). Здесь граница между религиозным и светским мышлением и способами репрезентационных практик будет исходить из присутствия или отвержения некоторого абсолютизирующего сущностного онтологического основания, избираемого главным телеологическим оператором любого социального процесса, в том числе и примирения.



религией и верой в философии Реформации»<sup>1</sup>. Впоследствии во многом благодаря такому различию Б. Спинозой была обоснована возможность создания атеистического общества, а уже в эпоху Просвещения возникает идея «гражданской религии», основанной на наличии чувства сплочённости, того самого чувства, которое впоследствии разовьётся в представления о духе нации, национальной идее, и в своих радикальных формах – нацизм и фашизм.

Общность, которую можно почувствовать, воплотить не только ценностно, но и телесно, как могли бы мы сказать современным языком социально-философских исследований, призвана тому, чтобы вытеснить прежние религиозные образцы, по большому счёту не затрагивая главного: принципов веры. С. Грифффиун именно на «гражданскую религию», сместившую или, скорее, поменявшую своего абсолюта налагает ответственность за воспитание чувства сплочённости, или, как мы ещё могли бы сказать, формирование общности как таковой. В сущности, современные попытки определить всенародный символ России, выбрать величайшего исторического деятеля и прочие подобные интерактивные проекты также берут свои истоки именно в этих представлениях, цель их – создать, воплотить, символизировать и сделать сплочённость воспроизводимой и управляемой. В этом процессе роль традиционной религии должна пониматься двuasпектно, а именно в смысле приватизации или заключения её в частной сфере<sup>2</sup>, то есть признания свободы совести, и в качестве идентификационного маркера, ставящего традиционную религию на службу религии гражданской.

Сложность работы с этим вторым смыслом заключается в том, что процесс перехода к «гражданской религии» вызывает ослабление прежних религиозных способов социального регулирования и проблему выстраивания религиозной идентичности как таковой. Признание свободы совести в конечном счёте под-

---

<sup>1</sup> *Griffioen S.* The return of religion // Koers. Bulletin for Christian Scholarship. 2011. Vol. 76, No.1. P. 81.

<sup>2</sup> См.: *Griffioen S.* The return of religion. P. 87–88.

рывает традиционные представления о «естественной» связи религии с этносом или культурой. Описывая сложившуюся в социальной мысли второй половины XX в. модель связи социальной модернизации и религии, Д. А. Узланер отмечает наличие двух парадигмальных сдвигов в понимании религиозного. Согласно первой, европейской традиции понимания секуляризации, происходящие в XX в. процессы модернизации нарушают «классические» представления о «правильном, с религиозной точки зрения, обществе, классическим примером которого служит Средневековые времён папы Иннокентия III (1161–1216) и о последующем отклонении от этой нормы в стороны “религиозной патологии”». Данное отклонение от нормы если не приведёт к исчезновению религий, то уж точно делает их маргинальным общественным явлением»<sup>1</sup>. Модернизацию исследователь привязывает к трём взаимосвязанным процессам: дифференциации, рационализации и плюрализации, где последняя характеризуется возникновением «рынка религий», вступающих в сражение за адептов. Вторая парадигма, или как говорит о ней Д. А. Узланер, «новая американская модель» меняет представления о норме и патологии. Теперь именно религиозное многообразие вкупе с отделением церкви от государства принимает вид нормы, в которой секуляризация в действительности приводит к возрастанию религиозности<sup>2</sup>. Способность человека к индивидуальному выбору, в свою очередь, осложняет продуцирование гражданской сплочённости в её устойчивых формах тождественности.

С нашей точки зрения, нет необходимости представлять какое-либо состояние степени религиозности общества в качестве нормального или естественного. Данный вопрос в действительности касается ценностного взаимоотношения и, как мы уже отмечали это, говоря о возможностях описания бытия, сводится к предположению единого основания для конституирова-

---

<sup>1</sup> Узланер Д. А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство. Религия. Церковь. 2012. №1. С. 16.

<sup>2</sup> Там же.

ния любых социальных отношений. Аналогичным образом, в одном ряду с религиозностью в этом ключе оказываются и атеистические, и более того, антирелигиозные течения, каждое из которых привносит своё понимание и свой уклад «гражданственности», предлагает собственные способы мировоззренческих и идентификационных механизмов.

Здесь следует также учитывать «неравномерность» в распределении религиозных и секулярных способов идентификации в современной России. Процессы, связанные с активной (сознательной) секуляризацией идут параллельно с усилением религиозного влияния. Во всех случаях и секулярная, и десекулярная позиции принимаются в качестве сопричастности некоторой общности. В этом смысле представление об общности может выходить за пределы национальных границ. Кроме того, именно как таковой разговор о секуляризации заранее предопределяет неравенство положения, в котором оказываются «традиционные ценности» по отношению друг к другу. Дело в том, что «поскольку сам термин “секуляризация” возник в христианской среде, то он и описывает состояние, в котором находится именно христианство, а не религия в целом. С помощью этого понятия бессмысленно описывать ситуацию, например, в мусульманских странах, так как в исламе существует совершенно иное, чем в христианстве, соотношение сакрального и светского начала. Следовательно, с этой точки зрения, сама теория секуляризации – это ещё одно проявление экспансии западноевропейских ценностей, которые не отвечают реальностям остальной части современного мира»<sup>1</sup>. Безусловно, что в контексте нашего разговора акцент должен быть несколько смещён, ведь христианская ценностная экспансия происходила ещё до революции. Масштабный советский секулярный проект фактически принял вид содержательного (но не формального) замещения ценностной экспансии. Однако современная ситуация представляется несколько иначе, поскольку включает в себя разносто-

---

<sup>1</sup> Степанова Е. А. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях : курс лекций: в 2 т. Т. 2: Межрелигиозный диалог в современном мире. Екатеринбург, 2008. С. 246.

ронные децентрализованные варианты экспансий, в которых «само-себя-побеждающее» христианство является отнюдь не единственным. Мы можем посмотреть на этот вопрос немного с другого ракурса.

Переход к постсекулярному обществу сопровождался не только триумфальным возвращением «приватизированной» религиозности в публичную сферу, но по-новому заострил проблему взаимоотношения религиозных институтов и государства. Если во времена СССР отношение к религии было негативным, то в 90-е гг. XX в. ситуация изменилась в сторону, максимально приближенную к западной секулярной традиции, где «государство не всегда оказывается враждебным по отношению к религии, однако не принимает непосредственного участия в решении религиозных вопросов и признаёт автономию религиозных институтов»<sup>1</sup>. Однако остро вставшие перед российским обществом проблемы терроризма и религиозного фундаментализма конца XX в. сформировали потребность взять частную религиозность под контроль. Более не достаточно было, как это предполагалось в середине XX в., вытеснить религиозные институты в некоторую автономную сферу, удовлетворяющую частные потребности граждан и не оказывающую влияния на актуальные социальные процессы. Но и всецело подчинить вопросы религии государству также – с правовой точки зрения – не представляется возможным. Соответственно возникла потребность выделить ту зону контроля, в которой современные процессы десекуляризации, сопровождающиеся возрастанием роли глобальных религиозных сообществ, и государственная секулярная практика XX в. могли бы взаимодействовать.

Если в советское время произошло отделение этнической культуры от религиозной, то современные процессы десекуляризации привели к обратному их сближению, главным образом в сфере частной идентификации. Наиболее ярко данное явление может быть прослежено на примере русской православной церкви, в постсоветский период принявшей на себя функцию хранителя исконных русских традиций и обычаев, которые претендуют на то, чтобы быть представленными в качестве основы современной рос-

---

<sup>1</sup> *Berger P. Secularization Falsified. P. 25.*

сийской культуры в целом. Но несмотря на активное включение в публичную сферу, в том числе через СМИ (стоит особо выделить работу православных телевизионных каналов), а также экспертного участия представителей церкви при обсуждении наиболее значимых социальных вопросов, процессы десекуляризации способствовали реабилитации прежде маргинальных религиозных течений, таких как, например, неоязычество, и их стремлению занять место национальной религии в национальных (же) республиках. Иначе говоря, там, где ещё до революции наблюдались процессы насильственной экспансии православия, а затем атеизма, в XXI в. возникает совершенно новая ситуация, которую мы могли бы назвать институционализацией традиционных религиозных практик.

Отдельно следует упомянуть вопросы взаимодействия церкви или духовных управлений с региональными и федеральными властями. Безусловно, что в ситуации перехода к постсекулярному обществу подобное сотрудничество, и даже сам факт присутствия становятся необходимыми. Мы уже отмечали это, говоря о деятельности комиссий по примирению кровников, что нередко именно религиозные институты способны брать под контроль те аспекты частных отношений, которые сами граждане не желали бы предать правовому регулированию, или, с другой стороны, наличие подобной возможности остаётся для них неизвестной. Данную проблему также следует рассматривать в качестве одного из ключевых факторов национального единства. Региональное, религиозное и этническое несовпадение действия регулятивных систем приводит к тому, что отдельные ситуации становятся попросту неразрешимыми. Другой аспект взаимодействия религиозных институций и власти касается вопроса частных религиозных предпочтений политиков, демонстрируемых публично. Так, на инаугурации мэра одной из республиканских столиц был совершён ритуал приложения к иконе. Но является ли выполнение данного ритуала оправданным как с правовой точки зрения, так и с позиции дани традициям? Является ли подобная демонстрация формой религиозной пропаганды или символом целенаправленного сближения церкви и органов государственной власти? Безусловно, что ответ на поставленные вопросы включает в себя целый комплекс

проблем, связанных как с идентификационными механизмами, так и с реализацией основных гражданских прав и свобод. Но выбор ритуалов, пусть даже и проходящих на официальном уровне, оказывается в зависимости и от личных установок (так, следующий избранный мэр данного города попросту отменил церемонию инаугурации).

Дело в том, что процессы возвращения религии в частное и публичное пространство современной России потребовали выработки путей сопряжения глобальных способов религиозной идентификации (речь в этом случае идёт не только о трёх мировых религиях) и старых дореволюционных форм. Необходимость выстраивания такого процесса обусловливается также тем, что на бытовом уровне более ощутимым становится несоответствие предлагаемых религиозными институтами «старых» моральных оснований для разрешения «новых» актуальных социальных проблем. Такое несоответствие приводит к десакрализации религии, нерелексированному признанию множественности форм священного в различных социальных пространствах. Зачастую подобная десакрализация делает религиозную идентичность только номинальной, призванной подчеркнуть принадлежность к определённой культуре, внешняя атрибутивная репрезентация которой заменяет ценностно-смысловое содержание. Следствием появляющейся «пустой» идентификации становится стремление «поддержать своих» на политическом уровне, формирование чётко очерченных внешнеполитических ориентаций и создание комплекса социальных запросов, максимально усложняющих отношение к тем или иным религиям со стороны государства. Некогда Ю. Хабермас писал о том, что «в споре между притязаниями знания и веры мировоззренчески нейтральное государство не принимает политических решений, исходя из предвзятого отношения к одной из сторон. Плюралистический разум гражданской общественности следует динамике секуляризации постольку, поскольку он *в итоге* нуждается в одинаковой дистанции по отношению к крепким традициям и мировоззренческим содержаниям. Но, готовый ужить-ся, этот разум, нисколько не поступаясь своей самостоятельностью,

стью, остаётся открытым для *обеих* сторон»<sup>1</sup>.

Однако в действительности сохранять мировоззренческую нейтральность оказывается всё сложнее, исходя из необходимости делать выбор в пользу тех ценностных ориентаций, которые признаются более значимыми для поддержания национального социального порядка. Демонстративная нейтральность на деле превращается не в «плюралистический разум», рационально-разнообразный и просвещённо-снисходительный, а в суверенный авторитарный монолог, призванный привести все диссонирующие голоса к единому звучанию, мнимому разнообразию. С этой позиции выдвижение традиционных ценностей в качестве основания для общероссийской идентичности может означать не только признание множественности альтернативных вариантов, но тщательный отбор из всего разнообразия наиболее приемлемых образцов, отвечающих единой спроектированной или предполагаемой системе, не противоречащих ценностям гражданским и конституционным. Подобную позицию описывает и Ю. Хабермас (фактически уничтожая тот самый «плюралистический разум», модель которого мы уже рассматривали выше): «Моральные открытия, находившие прежде всесторонне дифференцированное выражение только в религиозном языке, могут найти всеобщий отклик, поскольку они предлагают формулу спасения того, что уже совершенно забыто, но о чем все мы имплицитно тоскуем. Секуляризация, которая не уничтожает, осуществляет себя в модусе перевода на другие языки»<sup>2</sup>.

Фактически здесь описывается тот тип секуляризации, который мы могли бы назвать «трансформацией религиозного языка»<sup>3</sup>, наиболее полно раскрываемый в философии Ж. Деррида. Речь идёт о понятиях, которые надёжно и прочно входят в наш повседневный и политический язык, обретая светские значения, но не утрачивая ценностных смыслов. Использование таких некогда секуляризированных понятий, к числу которых относится и понятие примирения, приводит к нескольким след-

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Вера и знание. С. 120.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Вера и знание. С. 128.

<sup>3</sup> Phillips M. Aboriginal Reconciliation as Religious Politics. P. 115.

ствиям: во-первых, к тому, что Ж. Деррида называет глобальной внецерковной экспансией христианства, позволяющей через светские практики проникнуть в те культуры, для которых оно в своём институциональном виде и ценностном содержании оказывается глубоко чуждым; во-вторых, к изменению в этических основаниях поступков, в особенности тех, что требуют публичности и совершаются ради неё: иначе говоря, речь идёт не об унификации форм приемлемости/неприемлемости, аморальности/моральности совершаемого, но о пересмотре самих оснований добра и зла, включаемых в сферу священного и выработке на этом основании специфических способов репрезентации и доказательств содеянного; наконец, в специфическом отношении к мессианству и эсхатологическому видению мира, продуцированию специфического отношения к вине и ответственности<sup>1</sup>.

Данная форма секуляризации актуальна и в условиях современного российского общества, так как затрагивает не только основные аксиологические основания гражданского взаимодействия, но охватывает широкий спектр вопросов, нуждающихся в разрешении, прежде чем будет сформирована «общегражданская российская идентичность». В этом контексте необходимость обращения к прошлому приобретает своё особенное значение. Оно становится «разменной монетой» любых идентификационных построений. «Подлинное беспокойство вызывает у нас необратимость *прошлых* страданий – та несправедливость, допущенная в отношении невинно униженных, оскорбленных, лишенных жизни, которая превышает всякую меру доступной человеку компенсации. Утраченная надежда на воскресение ос-

---

<sup>1</sup> Более подробно см. об этом: Janover M. The Limits of Forgiveness and the Ends of Politics // J. of Intercultural studies. 2005. Vol. 26, № 3. P. 221–235 ; Derrida J. On forgiveness // On cosmopolitanism and forgiveness. London and New York : Routledge, 2001. P. 27–60 ; Ольшанский Д. Жак Деррида и вопрос книги. Выступление в Санкт-Петербургской хоральной синагоге 13 сентября 2011 // Журнальный клуб Интелрос. Credo New. 2012. № 2. Режим доступа: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/credo-new-2012-2/14227-zhak-derrida-i-vopros-knigi-vystuplenie-v-sankt-peterburgskoy-horalnoy-sinagoge-13-sentyabrya-2011.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo-new-2012-2/14227-zhak-derrida-i-vopros-knigi-vystuplenie-v-sankt-peterburgskoy-horalnoy-sinagoge-13-sentyabrya-2011.html) (дата обращения: 20.09.2013).



тавляет после себя заметную пустоту. ... Неадекватность подобной практики проявляется при все усиливающихся возмущениях и протестах и в остальном. Неверующие сыны и дочери модерна, сталкиваясь с подобными моментами, по-видимому, верят в то, что они ещё более виновны, больше нуждаются друг в друге, чем это предписано имеющимся в их распоряжении переводом соответствующей религиозной традиции, – так, словно семантический потенциал этой традиции для них ещё не исчерпан»<sup>1</sup>. Когда же ответственность за превозможение страданий предшественников переходит на возрождающих религиозные и этнические общности потомков, вина переносится на тех, кто не включается в это возрождение. В полном соответствии с изначальными религиозными идеями, национальное примирение в России должно стать процессом, разрушающим порочный круг взаимного наложения вины.

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Вера и знание. С. 126–127.

## Глава 2

# ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Это положение становится почти аксиомой: не бывает национализма как такового, и даже национального примирения как такового, в пределах отдельно взятого государства. *Почти* невозможность дать этим понятиям, взаимосвязанным и взаимообусловленным, адекватное текущей ситуации, чётко очерченное определение значительно осложняет задачу построения действительных стратегий и тактик взаимодействия с ними. Если посмотреть на сказанное с позиции нашей повседневной жизни, то появится следующее: мы взаимодействуем с наиболее устойчивыми и привычными формами репрезентации национализма, и того, что призвано каким-либо образом акцентировать внимание, заострить или сгладить сложные события прошлого, а именно бытовым национализмом, всё активнее выплёскивающимся из Интернета в сферу межличностных взаимодействий, и тем, что G. Delanty и P. O'Mahony обозначили как культурный национализм, подразумевая под ним формы, позволяющие национальному государству закрепить через различные практики – способы осмысления исторического наследия, музеи, образовательные программы – свои основания в сознании граждан<sup>1</sup>.

Разумеется, что основная проблема коренится не в том, что, рассуждая подобным образом, мы переходим к разговору о множестве несвязанных между собой национализмов, мест примирения или их конкретизированных пределов (символических, географических, исторических). Хотя при этом и требуется учитывать любые возможные локальные проявления и трансформации данных явлений. Вопрос вызывает необходимость на фоне признания наличия подобного многообразия предполагать большую или меньшую степень универсализации этих множеств, тактически визуализированную и репрезентированную при разработке общегосударственной или любой иной примиренческой стратегии.

---

<sup>1</sup> См.: Delanty G., O'Mahony P. Nationalism and Social Theory. London – Thousand Oaks – New Delhi : Sage Publications, 2002. P. 130.

Попробуем рассмотреть данную ситуацию на следующем примере. Музеи достаточно много могут поведать не только об универсализации национализма и сопряжённых с ним явлений, но и о региональной специфике его понимания, представляя культурный национализм в наиболее открытой своей форме. Недавно нам довелось посетить областные краеведческие музеи Красноярск и Екатеринбурга, городов, которые являются крупнейшими центрами в уральском и восточносибирском регионах России. Оба региона начали осваиваться русскими лишь в XVII в. в тесном взаимодействии с коренным населением, и, в сущности, экспозиция каждого из музеев должна была справиться с двумя важнейшими с точки зрения культурного национализма задачи: 1) показать общие исторические основания региона в национальном контексте; 2) решить проблему полиэтнической и поликультурной репрезентации. Таким образом, в каждом из музеев экспонируется официальная точка зрения на историю, географию и антропологию регионов. Однако, несмотря на схожую модель развития и единые задачи, на деле выявляется существенное концептуальное различие данных музеев. Условно это различие мы обозначим как репрезентацию двух форм экспансии: индустриальной (Екатеринбург) и колониальной (Красноярск).

Итак, в красноярском музее национализм предстаёт в форме колониальной экспансии. Собственно, само расположение экспозиции по этажам здания позволяет провести чёткое разделение между историей, начинающейся с приходом казаков, и внеисторического состояния, в котором пребывало коренное для этой местности население прежде. Залы этнографии, где «пришлые» этносы (не только русские) не представлены, расположены в подвальном помещении, сопрягаются с экспозицией, повествующей о происхождении человека, и археологической выставкой приенисейских архаических культур. «Внеисторичность» подчёркивается довольно интересным обстоятельством: в этнографических залах реконструированные жилища некоторых этносов относятся к середине XX в. и содержат вещи советской эпохи (газеты, радиоприёмник), но вместе с тем не выходят

за пределы «древности», сохраняя на себе печать «исконности». Напротив, начинающаяся же на верхних этажах музея история вписывает «пришлые» этносы в общий социальный контекст, представляет реконструкцию жилища и быта, исходя уже из сословных и классовых критериев, показывая динамику развития (главным образом, урбанизированного) осваиваемой территории. Внеисторический и исторический этажи отделяются друг от друга пустой, незаселённой людьми природой (первый этаж). Таким образом, перед нами пример того, как культурный национализм становится средством отделения истории от до- или внеисторического состояния с одной стороны, и национального от этнического – с другой. Безусловно, что в этом случае появляется соблазн увидеть в таком типе экспозиции миссионерские мотивы и «цивилизаторскую миссию белого человека», хотя последний явным образом не проговаривается, и обращение к нему в этой связи было бы ошибкой.

В противоположность экспансии колониальной, представленная в Екатеринбурге индустриальная экспансия основывается на совершенно иных принципах. Древнейшая история региона, вне привязки к тем или иным этносам, раскрываемая через изменение способов производства орудий труда, оказывается растянутой вплоть до XVII в., и соотносится с основными вехами мировой истории благодаря проходящей через весь зал «ленте времени», тем самым вписывая Урал в глобальный контекст. В то же время этнографический зал, в котором русское население демонстрируется в числе прочих народов, сопряжён с повествованием об индустриальном освоении Урала в XVII–XIX вв., благодаря чему этническая «вневременность» или «исконность» не артикулируется, но встраивается в «собственно историческую» экспозицию, чьим основным мотивом является развитие металлургического производства и сопряжённых с ним сфер, отношения властей, рабочих и владельцев заводов. Таким образом, культурный национализм становится полиэтническим, приобретая черты национализма экономического.

Итак, перед нами пример того, как культурный национализм даёт возможность для понимания региональной специфики

в общегосударственном контексте. Но основная трудность заключается в репрезентации истории XX в. – той многострадальной платформы, на которой вот уже второе десятилетие ведётся строительство современной российской нации. Раскрыть её в музейной экспозиции – значит вступить во взаимодействие с наиболее трудными для интерпретации событиями. То, что красноярский музей вывел свою «советскую» экспозицию на балкон, опоясывающий центральный зал здания, как раз и показывает всю неоднозначность и сохраняющуюся «подвешенность» данного периода, одновременно находящегося и в центре, и на периферии. Витрины, которые зритель может открывать и скрывать по своему усмотрению, артикулируют индивидуальную способность каждого зрителя некоторые события наделять большей значимостью по сравнению с другими, тем самым сопоставляя историю с собственной генеалогией.

Музей Екатеринбурга, напротив, ограничился выделением наиболее важных с точки зрения контекста национального примирения исторических событий: Великой Отечественной войны, выступающей последние два десятилетия в качестве наиболее мощного инструмента сплочения нации, и гибели семьи Николая II, расстрелянной в Екатеринбурге в 1918 г. Расположение этих экспозиций по соседству друг с другом не случайно и обусловлено не только хронологически, но и специфическим способом отношения к прошлому, отражающим два полюса советской истории: гордость совершённым Подвигом (победой в войне) и (всенародная, в православной традиции) вина перед чудовищным преступлением. Надо заметить, что здесь речь идёт об эксплуатации символического значения расстрела царской семьи, который оказывается уже не только политическим преступлением, но в наиболее радикальных своих формах призывает к покаянию перед уничтоженной дореволюционной не секулярной страной в целом. Таким образом, в отношении к истории XX в. культурный национализм раскрывается через варианты взаимодействия с личной и коллективной памятью и эмоциональное переживание прошлого, вместе с тем, устойчиво сохраняя свой надэтнический характер. Но в чём состоит при-

чина неопределённости в отношении к XX в.? Почему, во-первых, именно переосмысление истории XX в. становится для современной России столь болезненной и важной задачей, во-вторых, чем может быть обусловлена эмоциональная к ней артикуляция как разрыв между гордостью и покаянием?

В своём интереснейшем исследовании русского имперского национализма А. Миллер, обращаясь к концептуальному представлению Российской империи Альфредом Рибером, заметил, что в отношении к современной России «мы имеем несколько слоёв руин как в институциональной сфере, так и в области групповых идентичностей и воображаемой географии. Поверх руин Российской империи идёт слой руин “империи положительного действия”, а над ними или среди них можно разглядеть руины более поздних вариантов национальной политики, которые ещё только предстоит серьёзно проанализировать, – например, проекта “советского народа как новой исторической общности”»<sup>1</sup>. Образ руин вариантов национального прошлого, как и того, что позволяет образу нации свободно выходить за пределы актуальных временных и пространственных границ, обладает безусловной наглядностью и привлекательностью. С точки зрения неопределённости текущего состояния, этот образ на бытовом уровне позволяет «много объяснить», вместе с тем оставляя открытыми неразрешённые вопросы. Трудность складывающегося положения заключается в том, что здесь оказываются задействованными различные векторы институционального развития, наряду с теми аспектами взаимоотношений, которые не поддаются прямому формальному регулированию. Приобретающие всё большую актуальность вопросы национальной политики, во многом сохраняющей черты советского наследия, сменяющие друг друга на протяжении двух последних десятилетий установки на централизацию и децентрализацию, возрастающая степень религиозной дифференциации мало коррелирует, по крайней мере, в публичных дискуссиях, с перспективами осмысления наследия XX в. и программами национального примирения. Последние требуют иных практик институционализации и

---

<sup>1</sup> Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М. : Новое литературное обозрение, 2008. С. 219.

отсылают к тем «неудобным» и «нежелательным» вопросам истории, сгладить которые и пытается национальная политика. В таком случае, мы оказываемся в ситуации внутреннего противоречия, где раздвоенность между гордостью и покаянием, успешно сосуществующая в рамках музейной экспозиции, принимает характер взаимоисключения, как если бы, переходя на одну сторону, любая другая форма репрезентации расценивалась как предательство, как актуализация некоего преступного и болезненного представления, сохраняющегося в коллективной идентичности.

### **Зоны аномии и чрезвычайное положение**

Фактически, здесь мы имеем дело с элементами (лакунами, получившими временную длительность) чрезвычайного положения, того, что Дж. Агамбен описал как пространство, в котором прекращается работа правового и социального регулирования, и где действие тех понятий правовой системы, которые воспринимаются (даже не рефлексивно) как общепринятые и естественные, оказываются приостановленными<sup>1</sup>. Здесь возникает вполне закономерный вопрос: почему именно чрезвычайное положение, а не аномия как таковая? Ответ оказывается более сложным, нежели простое раскрытие смыслов. Позволим себе достаточно смелое утверждение: вся история России XX – начала XXI вв. была не чем иным, как чередой сменяющих друг друга, перетекающий друг в друга аномий, наибольшую яркость и наглядность приобретших в последние, постпереходные десятилетия. Тема аномии современного российского общества (постсоветской аномии) становится достаточно распространённым предметом исследовательских интересов<sup>2</sup>. Но аномия существует, если так можно выразиться, всегда в сопоставлении с некоторым номосом, в отношении к номосу, чьё наличие или отсутствие подразумевается как необходимое условие или цель.

---

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. М. : Европа, 2011. С. 82.

<sup>2</sup> Подробнее см. об этом: Кара-Мурза В. Аномия в России: причины и проявления. М. : Научный эксперт, 2013 ; Аномия современного общества: проблемы теоретического анализа и эмпирического измерения / под. ред. Кривошеева В. В. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.

С данной двойственной позиции легко объясняется актуализирующееся обращение к советскому наследию, к религии, «корням», тем или иным идеальным жизненным сценариям (карьерным, телесным, бытовым). То обстоятельство, что инициативы подобного обращения всё чаще начинают исходить от государства в виде федеральных программ или законопроектов, направленных на защиту или оздоровление нации (душевного и физического) является не чем иным, как попыткой взять под контроль сложившуюся ситуацию.

В этой связи возникает серьёзный комплекс проблем, связанных с тем, каким образом на уровне государства должны быть представлены номатические основания, что может послужить их источником. Здесь на передний план выходит актуализация традиции и исконности, преобладающие черты которых, относящиеся главным образом к дореволюционному периоду, облекаются в более интуитивно-понятную «советскую» форму при сохраняющемся отрицании некоторых основополагающих смыслов, эту форму наполняющих. Последнее, например, относится к атеизму, который всё чаще приобретает вид обратной, по сравнению с советским периодом, аномии.

Безусловно, что в этом контексте возникает вопрос о тотальности или структурном множестве аномий, ответ на который позволил бы выработать стратегии для их преодоления. Но поскольку сами контуры номоса в настоящее время оказываются утраченными, то множественность аномий сводит попытки задавать новые системы координат к достаточно популистским актам институционализации бытового национализма. На деле это приводит к возникновению двух взаимосвязанных процессов: во-первых, ужесточению критериев отделения своего от чужого (как продление присущей аномии бинарной структуры), актуализации образа внешнего врага, поиск «чуждых традиционным ценностям элементов», в которых апофатически сами же эти ценности и постулируются; во-вторых, к повторной актуализации характерного для советской системы образа единого героического прошлого на несколько изменившихся, правда, основаниях. Так, риторика победы над внутренним врагом, не-



когда характерная для представления гражданской войны, сменилась победой над внешними врагами, возобновилось представление о первенстве в тех или иных социальных сферах, например, в спорте или в науке. Однако последнее существует лишь в тесной привязке к прошлому, и таким образом, гордость как ресурс сплочённости оказывается востребованной «задним числом». Именно эта отсылка к прошлому, постоянно затрагиваемая, но вместе с тем не учитывающая региональной специфики подобных отсылок в «государственном» или национальном контексте, и оказывается тем, что ввергается в зону чрезвычайного положения.

В своём анализе аномийных празднеств Дж. Агамбен показывает, как (временное) снятие ограничений и вседозволенность на деле «обнаруживает пародийную близость с номосом», то есть становится тем событием, в котором как таковые различия между аномией и номосом, между правилами, основными способами правового регулирования и девиацией снимаются: «иными словами, они отсылают к чрезвычайному положению как зоне неразличимости аномии и правопорядка»<sup>1</sup>. Далее Агамбен поясняет свою позицию, замечая, что различные формы девиаций во многих случаях дублируют предписания древнегерманского права, главным образом, процедуры наказания. Следовательно, нарушение правовой нормы осуществляется в виде наказания за это нарушение, которое человек налагает на себя добровольно, тем самым снимая и осмеивая его. Если в сердце чрезвычайного положения лежит аномия, то она выстраивает особую форму взаимоотношений между номосом, законом и вариантами их нарушений. Подобно аномическому празднеству, чрезвычайное положение отменяет действие всех повседневных и обыденных предписаний, но вместе с тем приостанавливает и тотальность работы закона (ради его сохранения)<sup>2</sup>. Таким образом, возникает ситуация хаоса, в своём основании приобретающего черты «серой зоны» – то есть этической неразличимости.

---

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. С. 113.

<sup>2</sup> Там же. С. 114.

Серая зона означает смешение возможных критериев оценки происходящего вне устанавливаемых нормой жёстких рамок между благом и злом. Иными словами, то, что подлежит оценке, лишается каких-либо критериев для выполнения процедуры оценивания, или же впадает в неразрешимое противоречие. Возникновение последнего обуславливается тем, что по отношению к одному и тому же событию или поступку одновременно предъявляются противоположные друг другу требования или оценки при наличии общей для них целевой обусловленности. Как раз в этот раздел противоречия попадают попытки представить историю XX в. в контексте культурного национализма, национального примирения и поисков обоснования национального единства. Невозможность адекватной оценки при наличии противоречащих друг другу требований приводит к тому, что часть событий прошлого (к примеру, негативных событий, связанных с репрессиями и массовым ущемлением прав граждан) оказываются одновременно такими, которые должны быть рассмотрены в рамках существующей правовой системы, как и их непосредственные исполнители (о чём речь идёт вот уже не один десяток лет). С другой стороны, возникает опасность, что чрезмерная актуализация данной темы и вывод её за привычные рамки уже мифологизированного рассмотрения будет способствовать возникновению нового социального раскола, снижая потенциал «ресурса гордости» и усиливая существующие «постсоветские» аномии. К тому же рассмотрение таких событий прошлого (как отдалённых, так и недавних, например, внутренних военных конфликтов) с точки зрения, например, уголовного законодательства, во многом подорвало бы нормы складывающихся не один десяток лет неформальных корпоративных этических систем. Таким образом, здесь оказалась бы затронутой ещё одна достаточно устойчивая аномия. Как это ни странно, но схожую ситуацию описал С. Жижек в своём анализе трилогии о Бэтмене, где вереница нарушений законов и сокрытия правды осуществляется во имя сохранения законных оснований общества и его сплочённости<sup>1</sup>. Но Жижек

---

<sup>1</sup> См.: Žižek S. The politics of Batman. Режим доступа: <http://liva.com.ua/batman->

идёт дальше, и, обращаясь к своей излюбленной теме, а именно логике текущей ситуации, показывает, что карикатурное, доведённое до абсурда, пародирование протестного движения лишь более наглядно иллюстрирует невозможность протестующих представить (у)правление вне привычных схем взаимодействия власти, закона и насилия.

В контексте нашей темы данный тезис оказывается чрезвычайно важным. Как это уже было отмечено, состояние серой зоны в отношении к прошлому, где аномия неумышленно, в отличие от аномийных празднеств, смешивается с номосом, и где появляющаяся цель выдвигает одновременные, но противоречащие друг другу требования, происходят довольно специфические трансформации во взаимоотношениях между этическим законом, представлением о благе, и правовой системой. Обращаясь к прошлому в той мере, в какой это обращение становится основанием для оправдания или укоренения актуальных процессов, иными словами, совершается функционально, мы пытаемся представить себе идеальное равновесное состояние между всеми отмеченными выше формами существования номоса. В результате складывается универсализированная регуляторная система, в которой нормы соблюдаются и исполняются, а допускаемые нарушения, число которых, впрочем, невелико, служат лишь поводом для подтверждения отлаженной работы системы. Собственно она, в действительности никогда не существовавшая, становится той формой, которая воспроизводится в «тоске по утраченному» – по работавшим нормам как таковым. То обстоятельство, что их внутреннее содержание остаётся серой зоной, зоной неразличимости, делает невозможным главное – воспроизводство этой отлаженной системы.

В результате уже само обращённое к прошлому чрезвычайное положение, в котором правовая оценка происходящего приостанавливается в угоду сохранения идеальной системы, распространяется на актуальное «сейчас». Неразличимость форм существования номоса продолжается и в этом случае, создавая достаточно мозаичную картину складывающихся ситуа-

тивно сценариев взаимоотношений между полнотой осуществления власти (и правосудия), соблюдением всевозможных универсальных и корпоративных моральных запретов и вариантов нарушения тех и других, осуждаемых и негласно поощряемых. Двойная направленность чрезвычайного положения, которое, в отличие от юридической процедуры, не является провозглашённым, стремится к легитимации аномий при одновременном их отвержении. Вместе с тем в отношении к прошлому и строящихся на его основании конструктов (таких, как национальное примирение, например) предполагается то, что С. Жижек называет «непристойным дополнением»<sup>1</sup> возможностью нарушения или оспаривания, необходимой для своего собственного утверждения. Серая зона, располагающаяся между легитимацией и опровержением, или инверсией, между официальным и скрываемым, оказывается единственно подлинным или реальным, не декларируемым, но «ощущаемым» состоянием дел.

Трагикомичные случаи, подобные тому, когда представители судебной власти отказали предоставить переводчика обвиняемому тувинцу, мотивируя это тем, что «такой национальности в России нет», не принеся публичных извинений, когда было доказано обратное, оказываются достаточно симптоматичными примерами этого затянувшегося состояния. Итак, чрезвычайное положение устанавливается в различных социальных сферах и выражается некоторым количеством тех или иных аномий, в которых переплетаются бытовой национализм, форсирующий процесс квази-этнизации, а также происходит приостановка действия правовой системы в самом центре этого действия, осложняемая дезинтеграцией. При этом изнутри данный процесс воспринимается не как нечто объявляемое, санкционированное волей и не в интересах государства, но как вполне естественный ход событий.

---

<sup>1</sup> Жижек С. Чума фантазий. Харьков : Гуманитарный центр, 2012. С. 45–49.

## **Мессианство**

В этих условиях разговор о национальном примирении приобретает своё особенное звучание – мессианское, если можно так выразиться. В акте примирения, представляемом как действие, важность которого едва ли не возводит его в ранг сакральности, как кажется, должно произойти избавление и от затянувшегося чрезвычайного положения, и разрушение этической серой зоны, и, самое важное – определение того, что же является национальным.

Действительно, без внятного понимания того, что представляет собой национальное в российском контексте, осуществление национального примирения в России вряд ли возможно. При рассмотрении данного понятия, кроме постановки вопроса об интерпретации истории, возникают (впрочем, никогда не делимые с ним) не менее острые вопросы, связанные с концептуализацией гражданства, территории, этничности, суверенности и культуры. Все они, доставшись в «наследство» вначале от российской империи, а впоследствии и СССР, оказываются тем «якорным» механизмом, который вписывает процессы идентификации участвующих в примирении людей и сообществ в классические детерминированные рамки воспроизводства. Кроме того, отсутствие однозначной определённости в представлениях культурного национализма (о чём мы писали выше), также показывает состояние близкое к кризису в этой сфере. Сама по себе декларация полиэтничности, многокультурности и необходимости диалога становится не только констатацией некой данности, но и её инверсией, призванной создать и привязать различные формы идентификации к тем или иным культурным, религиозным или этническим образцам и стереотипам, определяющим взаимозависимость одного и другого. Таким образом, обеспечивается формирование относительно предсказуемых общностей с устойчивыми и воспроизводимыми моделями репрезентации. В этом случае неизбежно возникает противоречие, характерное, впрочем, для многих современных сообществ. Заключается оно в разрыве между требованием тотальной связанности, репрезентируемой на уровне универсальной общно-

сти, и необходимостью выстраивания этой связности через взаимодействие «автономных сообществ», создающих себя через эту автономность<sup>1</sup>. В результате вопрос о национальном оказывается, с одной стороны, вписанным в общий теолого-политический проект<sup>2</sup>, с другой же стороны, вовлекается в описанную Ш. Муфф бинарную логику «мы/они», конституирующую сообщества в условиях (нерадикальной) демократии. И то и другое отсылает к поиску общих метафизических оснований, проливая свет на «мессианство», присущее не только национальному примирению, но и самому понятию национального, а также связанному с ним актуальному дискурсивному рассмотрению. Кроме того, именно такая постановка вопроса позволит нам избежать тех трудностей, как методологического, так и содержательного характера, которые неминуемо сопровождают любое рассмотрение подобного рода, несколько смещая акценты в сторону понятий нации и национализма.

Мы начали разговор о присущей самому понятию национального мессианской идее отнюдь не случайно. Здесь имеется в виду не только ореол святости, о чём следовало бы говорить в контексте дерридарского анализа понятия нации, и того, что в конечном счёте вновь привело бы нас к посланиям апостола Павла. Мессианская идея – это в то же время специфическое предположение «расстановки сил» и утверждение неравенства, в котором некоторое количество воззрений и идентификаций, также как и форм организации сообществ, представляются нелегитимными или неправильными, нуждающимися в спасении и наставлении на истинный путь, тогда как другие заслуживают поощрения. Проблема состоит лишь в том, что в подобном контексте сама идея мессианства оказывается пустой, и, следовательно, открытой для борьбы за право на её заполнение. Естественно, что в этом конфликте цель – не просто построение некоторого (абстрактного) национального единства, но такой общности, черты которой должны принять форму абсолютной законченности, воспроизводимой, транслируемой и устойчивой

---

<sup>1</sup> Керимов Т. Х. Неразрешимости. С. 137.

<sup>2</sup> Там же.

по отношению к возможным экономическим, но вряд ли каким бы то ни было ещё, изменениям. Поскольку, как мы уже отмечали это выше, конструирование таких, претендующих на заполнение пустоты мессианского, сообществ строится по принципу отделения своего от чужого через образ «врага» или оппозиции, «достичь окончательного единства становится невозможно, так как постоянно будет существовать “утверждающее внешнее”, экстериорное по отношению к сообществу, делающее его возможным»<sup>1</sup>. В самом общем виде в современном российском контексте такая борьба разворачивается между консервативным религиозным (православным, но на официальном уровне, поддерживаемом представителями других монотеистических религий) проектом, в своих крайне правых проявлениях доходящим до открытого национализма (особенно в региональном контексте), и/или провозглашения монархического типа правления, и «либеральным», не однородным и раздробленным по своей сути. В этой связи нельзя не согласиться с Муфф, настаивающей на том, что долгосрочное согласие между противостоящими друг другу сообществами невозможно до тех пор, пока таковое согласие строится на основании исключения<sup>2</sup>.

### **Теолого-политический проект и идея национального**

Здесь мы подходим к следующей трудности: именно принцип исключения лежит в основании национализма, а значит, базовых представлений о национальном как таковом. Рассматриваемая в данном контексте идея национального оказывается далека от представлений о каком-либо согласии или консенсусе в той мере, в какой мессианская идея предполагает безоговорочное принятие Блага и, соответственно, исчезновение любых форм неприятия. Следовательно, находясь в рамках всё того же теолого-политического проекта, мы получаем идею национального примирения, осуществляемого лишь среди тех, кто уже стоит на позиции консенсуса, и где вопрос будет касаться осмысления деталей, но не базовых принципов концептуального

---

<sup>1</sup> Mouffe Ch. The Return of the political. London–New York : Verso, 1993. P. 69.

<sup>2</sup> Ibidem.

построения всего процесса. Надо заметить, что идея национального, охватывающая всех участников, и маркирующая «события раздора», память о которых нуждается в примирении, в этом случае воспринимается изнутри не как нечто внешнее, заранее предстоящее любым актам и процессам, учреждающимся на её фундаменте. Наоборот, её основные черты как раз и будут определяться теми, кто включён в процесс, разделяющими согласие, то есть, говоря терминами религиозной традиции, избранными или спасающимися. В условиях существующих аномий достижение подобной позиции всеобщего согласия едва ли возможно. Но точно также оказывается практически невозможным и выйти за пределы теолого-политического проекта.

Теолого-политический проект, в рамках которого должно осуществляться формирование национального (в контексте национального примирения), ставит под вопрос формы учреждения и соотношения личной и/или коллективной идентификации и участия. Одновременное разделение и смешение, как разнонаправленный процесс, возникает от того, что само понятие национального оказывается обращённым к прошлому, и следовательно, к вскрытию и переосмыслению архива своего собственного становления. Национальное как проект (проект относительно недавнего времени) при более пристальном рассмотрении оказывается лакуной между генеалогией и историей, политической телеологией и индивидуальной идентификацией, по крайней мере, если мы будем вставать на позицию М. Фуко. Однако следует признать, что эта лакуна частично заполняется содержащимся в каждом из вариантов – генеалогии и истории – поиском этноцентристского основания.

Наиболее ярким примером визуализации этой лакуны и этого основания становятся непрекращающиеся дебаты об этнических и культурных статусах, и прежде всего русском. Такие дебаты имеют свою безусловную региональную специфику. Требование постоянной привязки к определённому истоку, разделённое между генеалогией и историей, приводит к неизбежным идентификационным конфликтам, обращённым к переплетениям личных социальных связей, а также сообществ, вариантов сочетания «кровно-



го» или исконного и актуальных социальных диспозиций. В этих условиях национальное должно быть переосмыслено в рамках того, что Муфф вкладывает в принцип республики, а именно, такого со-отношения личного и коллективного, в котором присутствующие личные интересы и желания вписываются в общественные требования, проистекающие из самого характера республики<sup>1</sup>. Как справедливо показывает Муфф, чёткое разделение двух этих сфер не представляется возможным, поэтому немного перефразировав её высказывание, заметим, что нельзя с уверенностью сказать о том, где заканчивается моя «этничность», и начинается моя внеэтническая гражданственность. («Мы не можем сказать: здесь заканчиваются мои обязательства как гражданина и начинается моя свобода как личности»<sup>2</sup>.) Эта проблема, справиться с которой не удалось национальному проекту СССР, с каждым годом приобретает всё более сложные формы.

Национальное, следовательно, предстаёт уже как неравновесное и постоянно оспариваемое соотношение доминирующих и угнетаемых «привязок» к истокам, выставляемое во вне, в отношении к чему-то противостоящему каждой из этих привязок в отдельности и их соотношению в целом. Из этого следует, что и концепт национального примирения также оказывается направленным на устранение и присвоение того, что является чуждым по отношению к национальному и даже угрожающим ему, в то же время сохраняя внутри себя разрыв и противостояние между различными способами идентификации. Этот способ конструирования национального прекрасно иллюстрирует феномен «исторических воин», захвативших постсоветское пространство. Дело не в том, чтобы, предъявляя некоторое количество претензий или размениваясь травмами прошлого, получить определённые ощутимые выгоды, например, экономические. За вырабатываемыми и ожесточённо отстаиваемыми нарративами стоит проект закрепления национального, удержания некоторой сплочённости вне временных и даже территориальных рамок. Но именно в стремлении к организации тотальной, если можно

---

<sup>1</sup> См.: *Mouffe Ch. The Return of the political*. P. 72.

<sup>2</sup> Ibidem.

так выразиться, сплочённости все представления о национальном сознании и культурном национализме входят в противоречие с идеей и принципами национального государства, по крайней мере, в его классическом понимании.

Некогда Ю. Хабермасом были выделены четыре базовых принципа национального государства: суверенность в пределах территориальных границ; развитая коллективная идентичность (то есть национальное сознание); демократический строй, разделяемый всеми гражданами; равная правозащищённость граждан и эффективное управление<sup>1</sup>. Впрочем, в реальности не все перечисленные признаки оказываются соблюдены, все они при детальном рассмотрении приобретают статус идеальных, поскольку «формат» национального государства в глобальном контексте распространяется далеко за пределы демократических режимов, гарантирующих равную правовую защищённость всем своим гражданам. Кроме того, как отмечает сам автор, мир, основанный на идее национальных государств, в конечном счёте оказывается перед парадоксальной констатацией временности (в рамках исторического этапа) подобной формы государственного устройства, исключительно по причине невозможности соблюдения всех четырёх принципов в контексте происходящих глобальных изменений (в данном случае мы не будем обращаться к рассмотрению этого вопроса во всей его неоднозначности). Гораздо больший интерес представляют для нас два принципа национального государства: коллективная идентичность (1), вписанная в чёткие (обозначенные на карте) границы (2).

### **Исторический нарратив и точка начала**

Здесь на передний план выходит национальный исторический нарратив, повествующий о границах, их формировании, достижении суверенитета и общности проживающих внутри этих границ граждан. Но нарратив – это не просто «повествование о границах», он сам по себе является границей сообщества, полем предписания и организации того сообщества, которое им

---

<sup>1</sup> См.: Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии // ЛОГОС. 2003. № 4–5 (39). С. 109.

очерчивается. Отсюда проистекает двойная разделённость или двойная идентификация всех членов сообщества, где нарратив, разделяемый каждым, становится воплощением объединения, а с другой стороны, переплетается с нарративами личностными как основа для внутренней (например, ролевой) идентификации<sup>1</sup>. Нарративом также предписываются и временные границы сообщества. Вспомним пример с музеями: в каждом из них история содержала в себе совершенно определённую дату отсчёта, и следовательно, черту, за которой, за «началом начала» идентификация становится невозможной, и вместе с тем – совершенно свободной от обязательств и тех форм номоса, которые накладываются образуемым нарративом сообществом. Но если начало – это всегда явленное начало, каждый раз уточняемое (к примеру, через научные исследования), и история выделения пространственных границ ставится в зависимость от него, то за пределами этого начала границ не существует, точно также, как не существует претензий, травм, номоса и той формы инаковости, которая является «внешним означающим» по отношению к сообществу. В случае современной России начало оказывается множественным, распылённым во времени вплоть до XX в., и слишком противоречивым для того, чтобы с уверенностью выбрать какую-то точку в качестве исключительной и приобретающей масштабы всеобщности. Фактически каждый регион обладает своим собственным началом, лишь на определённом этапе вплетающимся в государственный нарратив. Всё это приводит к тому, что в качестве наиболее общего события избирается наименее отстающее по времени, однако в силу неоднозначности его трактовок оно не приобретает фактического, осязаемого спланированного статуса.

В настоящее время таких событий оказывается три. Первое относится к периоду Октябрьской революции и в действительности может рассматриваться как след устраняемого, предшествующего исторического нарратива. Проблематичность его состоит в том, что, официально утратив статус начала, это событие, не вписывающееся в рамки конкретной даты, продолжает

---

<sup>1</sup> См.: Керимов Т. Х. Неразрешимости. С. 71.

иметь огромное влияние на представление о нынешнем национальном сообществе. В этом контексте наиболее удобным способом обозначения данного события было бы «негативное начало», неудобное и противоречивое, но наиболее полно «охватывающее» как регионы, непосредственно вписанные в границы, так и прежде входившие в состав Российской империи и СССР, а следовательно, позволяющее и многим категориям мигрантов быть включёнными в механизм спланированной (но спланированной своеобразно, спланированной через разъединение) идентификации. Следует заметить, что в данном контексте чрезмерный акцент на религиозное покаяние и искупление оказывается не действующим, так как включает в себя слишком сильный внутренний идентификационный ресурс, чрезмерно подчёркивая религиозные, этнические, политические различия и способы актуального манипулирования ими.

В качестве второго события можно было бы представить Великую Отечественную войну как репрезентацию всенародного подвига. Но проблема состоит в том, что дискурс Победы не является дискурсом начала. Вписываясь в уже имеющийся нарратив, это событие актуализирует ресурс осязаемой сплочённости, и рассматривается в качестве позитивного единства как такового. Однако это событие – событие «сейчас», укоренённое в чётких хронологических рамках, и в настоящее время претерпевающее процесс мифологизации в национальном масштабе. То есть оно не формирует национальное, оно уже есть некоторая квинтэссенция национального, остающееся также и одним из наиболее проблематичных в историческом и политическом измерении событий (и как это не прискорбно, разменной монетой современных исторических войн).

Наконец, в качестве точки начала мы могли бы рассматривать распад СССР и образование Российской Федерации. С позиции истории современного государства, такой подход представляется наиболее правильным, но в национальном контексте данное событие вновь воспринимается неоднозначно. Происходит это по нескольким причинам. Во-первых, из-за «расколото-сти» самого представления о данном относительно недавнем

события, во многом коррелирующим с Октябрьской революцией, принимающим на себя роль действительного окончания «старой» гражданской войны. Во-вторых, образование нового государства с предполагаемым созданием иной формы нации в иных границах оставило за его пределами достаточно большие категории людей, чья идентичность оказалась не вписывающейся ни во вновь образованные национальные республики (как правило, выражено этноцентристские), ни в прежние «советские» представления. В-третьих, из-за противоречащих друг другу отсылок к советскому, и даже имперскому наследию, а следовательно, к предложению гражданам на официальном уровне набора стандартных идентификационных механизмов, которые в современных условиях входят в острый конфликт со смыслами, транслированными данным событием, и потому перестают «работать». Вопросы вызывает и неопределённость символического статуса распада СССР, значение которого изменяется в зависимости от контекста, например, экономического или политического, а также в отношении к предыдущим историческим нарративам. Разумеется, что подобная отсылка производится и в отношении к любым другим точкам начала. Именно по этой причине они делаются «неполными», отсылающими к другим, более основательным событиям, и одновременно – прерывающим текущие процессы. В сам момент прерывания или пересечения нарративов манифестируется «конечность» сообществ, ими конституируемых и их образующих.

В отношении к российскому национальному историческому нарративу данная ситуация подчёркивает отсутствие прямой повествовательной последовательности и строгой преемственности, связности. Поэтому событие распада СССР в настоящее время репрезентируется столь неопределённо. Скорее требуется говорить о ситуации, в которой каждый нарратив выступает не только в качестве фона, задающего временные и пространственные границы сообщества, но выступает с позиции самостоятельного игрока, которого принимают в расчёт, который предполагает наличие некоего невидимого, неконституируемого сообщества и который вступает в отношения с иными

типами историческим нарративов. Иначе говоря, нарратив, фиксируемый в текстах или высказываниях, начинает действовать подобно суверенному актору<sup>1</sup>. Но именно противостояние этих акторов становится тем, что их единит. Следовательно, из ситуации, в которой провозглашается необходимость доминирования официального исторического нарратива на различных уровнях репрезентации, мы переходим к построению множественного повествования о едином воображаемом сообществе. Но если, например, для Б. Андерсона речь идёт о суверенном и горизонтально ограниченном сообществе,<sup>2</sup> то в данном случае это сообщество, бесконечно переступающее свои границы, более того, принципиально не способное вписать границы в собственное утверждающее повествование.

Такое повествование выходит за имеющиеся пределы, затрагивая утраченные или прибавленные территории, население которых далеко не всегда готово согласиться с подобной трактовкой событий. Но парадоксальным образом для идеи сплочённости границы как фактические пространственные, так и темпоральные, оказываются тем, что теряет свой функциональный статус. Именно сплочённость как таковая, с присущим ей представлением о сопричастности, становится тем, что в действительности очерчивает контуры национального сообщества, то есть того состояния сообщества, которому, возможно, будет суждено пережить «эпоху национальных государств». В результате национальное примирение из процедуры публичной демаркации граждан по принципу «виновен/невиновен», акта изгнания или вычищения прежних неугодных исторических нарративов и цензуры коллективной памяти должно превратиться в событие (событие, без чётко очерчиваемых границ своего окончания, то есть бесконечное событие) разделения сплочённости и

---

<sup>1</sup> См.: Bryant L. The Ethics of the Event: Deleuze and the Ethics without *Ἀρχή* // Jun N., Smith D. W. (Eds.). Deleuze and Ethics. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011. С. 39-40.

<sup>2</sup> См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. С. 29–30.

со-причастности. Именно на таком основании возможно построение иных вторичных форм идентификации, закрепляемой в институционализированных (гражданство), кровных (этнос, раса), религиозных или воображаемых (национальное) сообществах. Идентификации, свободной от обязательств начала «как такового».

### Глава 3

## К КОНЦЕПЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРИМИРЕНИЯ

В 2011 г. на заседании Совета по развитию гражданского общества и правам человека президенту Д. А. Медведеву был представлен проект программы «Об увековечении памяти жертв тоталитарного режима и о национальном примирении»<sup>1</sup>, моментально приобретший в прессе название «десталинизация». Значение этой программы, несмотря на многочисленную и нередко справедливую критику в её адрес, переоценить сложно: тема реабилитации, пересмотра, переоценки не сходит со сцены вот уже более двадцати лет, но остроты своей парадоксальным образом не теряет. Возможно, дело в том, что в силу разных причин – политических, этических, религиозных – от разговоров о болезненных событиях прошлого страны мы бежим столь же стремительно, как от неприятных воспоминаний собственной жизни. И то и другое вызывает жгучее чувство стыда, обиды и/или гнева, жутковатый взрывоопасный коктейль, «переварить» который, говоря языком Ницше, мы не в силах. С этой точки зрения создание единой книги памяти жертв репрессий, «мемориализация» пространства, то есть конструирование совершенно иного способа восприятия человеком себя и своей истории, представляется более чем оправданным шагом на пути... к чему?

Вот тут-то и возникает главный вопрос: чего мы в конечном счёте ожидаем от этой непростой, длительной и весьма болезненной операции? Прощения? В таком случае возникает не менее трудная задача: для того чтобы прощение стало возможным, нужно будет сначала «отделить» жертв от преступников, а сама попытка такой «операции» грозит обернуться новыми конфликтами. Забвения? Но тогда обращение к памяти бессмыс-

---

<sup>1</sup> Проект программы «Об увековечении памяти жертв тоталитарного режима и о национальном примирении». Режим доступа: [http://www.president-sovet.ru/structure/group\\_5/materials/proposals\\_at\\_a\\_meeting\\_in\\_ekb/presentation\\_of\\_the\\_president\\_february\\_1\\_2011.php?sphrase\\_id=10182](http://www.president-sovet.ru/structure/group_5/materials/proposals_at_a_meeting_in_ekb/presentation_of_the_president_february_1_2011.php?sphrase_id=10182) (дата обращения: 16.10.2012).



ленно. Воспитания особого и всеобщего чувства внутренней виновности?

Перечисленные выше итоги в конечном счёте призваны создать единое для всей страны понимание истории, причём не в стиле официальной риторики школьных учебников, а на уровне личного отношения к прошлому каждого человека. Такое отношение, как кажется, должно исключить и застольные ссоры, и ожесточённые научные диспуты и теледебаты, и необходимость последующих «пересмотров истории». Возможно, именно такое состояние всеобщей гармонии с прошлым и подразумевается под национальным примирением. Создатели программы действительно в названии в один ряд с увековечиванием памяти жертв ставят национальное примирение, однако соотношение двух этих задач остаётся пока неясным. С одной стороны, примирение понимается как итог переосмысления опыта собственного трагического прошлого, но точно также предстаёт оно и в качестве параллельного процесса, прямого отношения к «увековечиванию памяти жертв» не имеющего. Обе стороны остаются актуальными, и до тех пор, пока в понимание и предназначение национального примирения не будет внесена ясность, вряд ли удастся ответить на вопросы о целях программы и тех задачах, которые необходимо должны быть решены посредством её реализации.

### **Примирение: двойственность значений**

Примирение относится к понятиям обманчиво-простым, употребляя которые мы доверчиво отдаёмся во власть мнимой самоочевидности. Вечный мир являет для нас тот предел желанности, за которым мы ожидаем увидеть царство вечного согласия, освобождения от вины и/или прошлых обид, некоего безвременья во взаимоотношениях.

Между тем в словарях можно отыскать по крайней мере два значения примирения, задающие не только совершенно определённую темпоральную направленность, но и конкретные сценарии социального поведения. Рассмотрим каждое из значений подробнее.

Итак, примирение есть 1) восстановление отношений или 2) терпимое «отношение к чему-нибудь»<sup>1</sup>. Какое же значение будет для нас более предпочтительным, когда речь пойдёт о национальном примирении? Сложность выбора заключается в том, что мы не только должны принять решение относительно того «кому и с кем/чем мириться», но и в каждом случае определить круг требующих примирения проблем. Выбирая первое значение, мы понимаем примирение как восстановление отношений. В таком случае речь пойдёт о той категории событий, в которой случившееся в отдалённом или не очень прошлом, препятствует взаимодействию и мирному сосуществованию не только отдельных людей, но и целых групп, социальных институтов и т. д. Именно на использовании данного значения примирения основывается работа примирительных комиссий на северном Кавказе. Необходимо также упомянуть и о гражданском (внеэтническом и внерелигиозном) институте медиации, развиваемом в России сравнительно недавно, но позволяющим переместить некоторую часть конфликтных вопросов взаимоотношений в особую область, в которой действие формальных норм права «смягчаются» неформальными межличностными аспектами отношений; и наоборот, там, где существующие моральные позиции оказываются бессильными, включение третьего лица позволяет сторонам найти выход из затруднительной ситуации.

Когда мы говорили о невозможности представить единую точку начала современной российской истории и предлагали три возможных варианта, то указывали: каждый из них предполагает наличие некоторого комплекса «трудных эпизодов», предстающих в качестве негативных, неудобных, разделяющих, но всегда актуальных для объяснения текущих событий, относящихся к ещё не успевшему остыть «вчера» новостных лент. С этой точки зрения основная цель примирения, его направленность, заключается в построении возможности совместного будущего противостоящих друг другу сообществ через восстанов-

---

<sup>1</sup> См.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка : 70000 слов / под ред. Н. Ю. Шведовой. 21-е изд., перераб. и доп. М. : Русский язык, 1989. С. 356.

ление существовавших и создание новых каналов взаимодействия, поиск точек соприкосновения, (взаимо)покаяние, признание вины и принятие ответственности как субъективной (в том случае, если лица, совершившие проступки, живы), так и институциональной<sup>1</sup>.

Рассмотрение второго значения примирения – как терпимого отношения к чему-нибудь – приводит нас к иным результатам. Под «чем-нибудь» в этом случае понимаются уже не люди, а сами факты истории, так называемые травмы прошлого. Здесь мы сразу сделаем существенную оговорку: «терпимое отношение» не следует понимать как толерантность в наиболее обыденном понимании данного слова. «Терпимое отношение» к событиям прошлого превращает при-мирение в с-мирение, болезненное принятие произошедшего как данности, вписание его, сам факт произошедшего, в нынешнее течение жизни, и кроме того – освобождение от злопамятности. Здесь на передний план выходит уже построение пост-травматической картины прошлого, освобождающего от необходимости жить в постоянной оглядке назад, ретроспективно, снова и снова утверждая своё неприятие. Подобным принципом утверждается мщение, жажда реванша или возмездие там, где эти чувства утрачивают всякую связь с наказанием и в более общем виде – со справедливостью. Различные формы мемориализации пространств, в том числе и увековечивание памяти жертв тоталитарного режима, способствуют достижению именно такого рода примирения. Мемориализация преследует и ещё одну цель: впоследствии, например, через несколько поколений, с-мирение постепенно превращается в забвение, обесценивая и стирая следы прошлого.

---

<sup>1</sup> То есть такого типа ответственности, когда человек, выступающий от имени социального института или некоторой иной общности, становится её репрезентантом, независимо от того, имел ли он непосредственное отношение к произошедшему как в недавнем, так и в отдалённом прошлом. Признание институциональной ответственности свидетельствует об обновлении исторической памяти данной общности или социального института. См. напр.: *Warzeszak S. Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania* // *Warszawskie Studia Teologiczne*. 2000. № 13. P. 31–46.

Как следует из рассмотренных выше значений, перед нами разворачиваются два сценария примирения с прошлым, каждый из которых отвечает своим целям, отнюдь не совпадающим друг с другом. Подобное несовпадение можно проиллюстрировать простым примером: спустя двадцать лет горячий сторонник распада Советского Союза восстанавливает отношения с ярым приверженцем СССР, но последний факт «крушения страны» так и не принял, и в произошедших изменениях видит лишь остановку перед поворотом назад. Таким образом, двойственность значений способна проявляться уже по отношению к одному и тому же событию, и в тех случаях, когда речь идёт о примирении публичном, касающемся больших социальных групп, «правильное» определение значений становится основополагающим (к этому вопросу мы вернёмся несколько позже).

### **Трудные процессы**

Выше мы уже отмечали присущую обоим значениям примирения определённую направленность во времени и специфическое отношение к прошлому и будущему. Здесь следует заметить, что отношение ко времени не сводится только лишь к влиянию, оказываемому опытом на наше восприятие тех или иных событий и людей, не сводится оно и к уже известному предположению некоторого сценария. Примирение вообще не является единовременным актом, размечающим общую хронологию событий на моменты «до» и «после». Это дискретный процесс, выражающийся в череде действий и поступков, совершаемых по отношению друг к другу «ради мира».

Таким образом, когда речь заходит о необходимости выстраивания взаимоотношений между большими общностями в рамках единой общенациональной истории, например, восстановлении отношений между государством и Русской православной церковью во второй половине XX в., то для нас становится возможным посмотреть на данный процесс ретроспективно, поэтапно фиксируя периоды и стадии трансформаций. Следовательно, мы, подобно кинооператорам, схватываем примирение во времени, привязывая его к историческим причинам и событиям

начала, их обусловленности или не обусловленности конкретными – политическими, религиозными, этическими – причинами.

Однако, определяя причины, рассматривая их одну за другой, обобщая либо разъединяя, практически невозможно реконструировать «спусковой механизм», иначе говоря, ту точку, в которой решение о примирении, о его необходимости было принято, но ещё не обрело рациональной формы. «Спусковой механизм» – это событие, в котором люди, оказавшиеся по разные стороны разделяющей их пропасти (обиды, конфликта, непонимания, страдания), начинают видеть друг в друге, говоря сухим языком этики, полноценных моральных субъектов, это момент братания, понимания, общей скорби, единения... Если в предыдущей главе, рассматривая проблемы построения современной российской нации с позиции Ш. Муффа, мы отмечали, что тот способ, в котором сообщества конструируются на принципе негативности, в действительности оказывается проигрышным, так как всегда требуется наличие «внешнего другого», то «спусковой механизм» примирения должен служить разрушению сложившихся отношений противостояния. Подобный принцип, например, был заложен в основание национального примирения Австралии, когда в прямом эфире, на тысячах уличных экранов и проекторов, транслировалась речь премьер-министра, приносившего свои извинения коренному населению континента за дискриминирующую и сегрегирующую политику прошлых лет (перед нами также и пример принятия институциональной ответственности). В современной российской истории представить аналогичную ситуацию практически невозможно. Связано это как с большим многообразием сообществ, чья идентификация напрямую зависит от наличия «негативных других», так и с широким спектром травм прошлого, не позволяющих выявить «единую для всех скорбь».

Безусловно, что далеко не каждый процесс примирения, в том числе и тот, что был описан в приведённом выше примере, принимает столь радужные и всеобщие формы, и даже первичное событие присутствует в нём далеко не всегда. Дело в том, что нам необходимо отличать примирение как естественный

процесс от процесса искусственного, где последний запускается или инициируется третьей стороной и всецело находится под её контролем.

Отчасти потребность в искусственно форсируемом примирении вызвана необходимостью недопущения повторной эскалации насилия в сложных ситуациях, например, в условиях «переходного периода»<sup>1</sup>. В этом случае процесс запускается «сверху», практически навязывается, приобретая формы тщательно разработанной стратегии, верно подобранной тактики, для вовлечения в него могут быть использованы все допустимые (явные и скрытые) средства принуждения, в том числе идеологические, имеющие отношение к насильственному принуждению или поощрительные. В частности, будущим участникам предлагается амнистия, сокращение или изменение срока и меры уголовного наказания, получение помощи или работа в различных социальных программах и организациях. Однако, несмотря на то, что сроки примирительных программ, как и их финансирование, строго определены, а ход, условия и итоги примирения оговариваются заранее и последовательно фиксируются, предсказать эффективность запланированных мер едва ли возможно. Так, к примеру, финансирование различных переселенческих программ для граждан, пострадавших от вооружённых конфликтов, проходивших на территории Российской Федерации (например, в осетино-ингушском конфликте), фактически, не влекут за собой перемены во взаимоотношениях между конфликтовавшими сторонами.

Анализируя опыт внедрения примирительных программ, Брайони Джонс указывает на проблематичность внешних инициатив в государствах, недавно переживших военные конфликты. Во-первых, как показывает автор, существуют две формы «гуманитарных интервенций», одна из которых

---

<sup>1</sup> То есть такого этапа в развитии общества, который связан со сменой политического режима или курса, прекращением боевых действий, и гражданского противостояния, установлением новых правовых и этических норм взаимодействия. См. напр.: *Rosoux V. Reconciliation as a Peace-building process: Scope and Limits* // *The SAGE Handbook of Conflict Resolution* ed. by Bercovitch J., Kremenyuk V., Zartman W.I., Sage Publication Ltd, 2008. P. 543–560.

строится на взаимодействии с политическими институтами новых суверенных государств и предполагает официальную ответственность за выполнение необходимых условий со стороны правительства как перед собственным народом, так и перед иностранными организациями; вторая же предполагает работу на местном, локальном уровне, и иницируемые в этом случае процессы примирения должны соответствовать господствующим в данной местности социальным и религиозным нормам и ценностям<sup>1</sup>. Кроме того, «в контексте парадокса суверенитета, послевоенные реформы могут не иметь ни малейшего значения для людей, живущих в данном сообществе, а также не согласовываться с их собственными идеями о том, что является необходимым для мира и примирения (peace and reconciliation). Важность этого положения определяется двумя причинами. Первая, инструментального характера, если проводимые реформы будут не подконтрольны местным сообществам, то у них гораздо меньше шансов на изменение общепринятых норм, или укоренения на местном уровне. Вторая, и более значимая, заключается в том, что если проводимые реформы не имеют значения для данного сообщества, то возможность фактических перемен в повседневной жизни тех, кто испытал насилие, не будет реализована, и неравенство между теми, у кого есть полномочия требовать перемен и теми, кто предстаёт скорее в качестве объекта таких изменений, сохранится»<sup>2</sup>.

Таким образом, процесс примирения, если он инициирован официально и подконтролен третьим сторонам, должен быть репрезентирован сразу на нескольких социальных уровнях, а также подлежать контролю со стороны примиряющихся сообществ. Нередко именно появление внешних факторов и сил становится условием, необходимым для того, чтобы втянутые в конфликт стороны смогли по-новому взглянуть на сложившуюся

---

<sup>1</sup> Jones B. Exploring the Politics of Reconciliation through Education Reform: The Case of Brčko District, Bosnia and Herzegovina // The International Journal of Transitional Justice. Vol. 6. 2012. P. 128–130.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 130.

ся ситуацию и собственное прошлое, что, впрочем, также происходит далеко не всегда и может вызвать новый виток конфликта. В этом коренится «вечная» опасность вскрытия таящейся в архивах правды о недавнем прошлом. Когда травмы пятидесятилетней давности начали затягиваться – зачем их беречь вновь? Но если именно отсутствие правды, «однозначной фактичности» и делает невозможным отправить прошлое на «полку истории», превращаясь в неисчерпаемый источник домыслов и распрей, то новая «травма открытия» окажется тем, что способно коренным образом изменить ситуацию.

Рассогласованность и невозможность с большей долей определённости предугадать или просчитать действенность примирительных программ, обусловливается отсутствием общепринятой нормативной модели поведения, лежащей в основании примирения. Безусловно, что существует множество локальных традиционных или религиозных сценариев, каждый из которых при определённых условиях может оказаться как подходящим, так и, наоборот, противоречащим ожиданиям и предпочтениям других членов сообщества. Например, анализируя происходивший в Южной Африке процесс примирения, Э. Докстейдер отмечает, что «частично, процесс примирения в Южной Африке строился на аргументации, призывающей граждан использовать в коммуникации специфические методы и отношения. ... Сама возможность примирения, исторической враждебности и острое расхождение во мнениях относительно справедливости и равенства обозначают точку, в которой становится невозможно предугадать основания коллективного согласия. Соответственно доводы защиты вынуждают сторонников примирения выявлять и объединять огромное количество требований и мнений»<sup>1</sup>.

Из приведённого высказывания можно сделать достаточно интересный вывод: инициаторы процессов примирения оказываются относительно свободными в выборе средств и ме-

---

<sup>1</sup> *Doxtader E. Works of faith, faith of works: a reflection on the truth and justification of forgiveness // Quest: An African Journal of Philosophy. XVI, № 1–2. 2002. P. 50–51.*



тодов восстановления отношений или переосмысления событий прошлого, но при этом должны основываться как на уникальных, местных социальных нормах и традициях, так и на международных этических и правовых нормах. Конструируя наиболее, по их мнению, приемлемую, с точки зрения заложенных в ней смыслов, позицию, они стараются навязать её всем примиряющимся сообществам и индивидам. Если же речь заходит о том, что в границах одного государства, например России, процесс примирения должен с необходимостью включать в себя осмысление множества локальных проблем, несовпадающих друг с другом по своей этической, культурной, религиозной, исторической и даже географической значимости, то такой процесс, скорее всего, будет представлен как серия разрозненных моментов или локальных процессов, организованных по своим собственным уникальным программам и сценариям в рамках выбранной единой стратегии.

Следовательно, мы будем говорить о том, что процесс примирения носит эпизодический характер. Дабы избежать некоторого недопонимания, заметим, что в контексте данной работы используется социальное значение эпизода, предложенное Э. Гидденсом. «Определяя отдельные моменты социальной жизни в качестве эпизодов, мы рассматриваем их как сумму действий или событий, имеющих явно различимые начало и конец и происходящих в установленной последовательности. Под крупномасштабными эпизодами мы понимаем очевидные последовательности изменений, затрагивающих основные институты социальных общностей или ведущих к смене их типов»<sup>1</sup>. Инициация процессов примирения в рамках единой общенациональной стратегии в конечном счёте приводит к возникновению структурных изменений, призванных установлению новой системы индивидуальных и коллективных взаимоотношений.

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М. : Академ. проект, 2003. С. 339–340.

### **Дискретность и длительность**

Стратегия примирения, как мы уже отмечали выше, позволяет организовывать множественность одновременно протекающих примирительных процессов или поступков в рамках процесса в единую систему. Отдельные действия, следовательно, могут замедляться или, наоборот, форсироваться как приоритетные (например, проведение культурных мероприятий, образовательных реформ, учреждение «книг памяти» и т. д.), другие же, наоборот, приостанавливаться (изменение правовых статусов тех или иных субъектов). Таким образом, осуществляется «управление временем» учреждаемого процесса.

С другой стороны, «управление временем» в процессе примирения заключается в принятии достаточно разнородных ракурсов видения исторических событий, выстраивающихся в едином хронологическом порядке и предполагающих наличие общих аксиологических оснований такого видения. Последние являются обязательным условием для того, чтобы процесс примирения не оказался повёрнутым вспять, и выстраиваемая в нём картина общего прошлого не разрушалась. В контексте отношения к истории России в последние два десятилетия можно наблюдать довольно противоречивые ситуации, в которых прежние советские идеологемы вначале последовательно сменялись «плюрализмом мнений и источников», затем обратным, романтизированным «белым» искривлением, которому без какого бы то ни было противоречия начала сопутствовать ностальгия по «советскому». Нам следует заметить, что в этом отношении фиксация на какой-либо устоявшейся позиции в отношении к прошлому становится крайне трудной, точно также и процесс примирения как таковой всегда оказывается в полной мере незавершаемым, иными словами – бесконечным. Восстановление отношений или с-мирение с произошедшим требуют продолжающихся действий, того, что утрированно мы могли бы назвать «работой».

Идея незавершаемости, бесконечного приближения к миру заложена уже в самом слове «примирение». Любой иницируемый процесс, будь он искусственным или естественным, на-

ходится под угрозой того, что примирение на деле окажется перемирием<sup>1</sup>, то есть заключением мира на какой-то определённый период, находящийся под угрозой окончания или прерывания. Перемирие всегда будет протяжённым этапом между переосмыслимыми витками разногласий. В этом коренится причина того, что процесс примирения не воспринимается как нечто единое, происходящее в условиях «здесь и сейчас». Он, процесс примирения, для участвующих в нём людей и сообществ, становится не совсем реальным, ещё не наступившим, предстоящим когда-нибудь потом, в будущем уже установившегося мира. Примирение, таким образом, осуществляется «задним числом», через осознание примирившимися факта свершения.

Но если в задачи инициируемого процесса входит нечто большее, нежели только восстановление отношений или смирение с прошлым, если данный процесс призван тому, чтобы сконструировать историю как «подлинную» историю, направленную и в прошлое, и в будущее одновременно, то остаётся вопрос: какое положение по отношению к истории занимает само примирение? Здесь нам вновь требуется обратиться к мессианской идее, заложенной в основание национального примирения, а точнее, к присущей ей специфической форме представления грядущего. Нам следует согласиться с Д. Агамбенем, который, анализируя вневременную, невыражаемую позицию свидетеля по отношению к истории, указывает, что «по-настоящему историческим является то, что свершается не в направлении будущего, и даже не в направлении прошлого, но как остаток нечто среднего. Мессианское царство не является ни будущим (тысячелетие), ни прошлым (Золотой век): оно – оставшееся время»<sup>2</sup>. Бесконечно удаляющийся горизонт абсолютного примирения – это и есть своего рода недостижимое мессианское царство. Тем не менее весь ход истории неумолимо движется в

---

<sup>1</sup> Более подробно о значении переходности и топологически ограниченной принадлежности, заложенных в приставках «при-» и «пере-», см.: Лехциер В. Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара : Изд-во «Самарский университет», 2007.

<sup>2</sup> Агамбен Д. Ж. Homo sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. М. : Европа, 2012. С. 168.

сторону его наступления как завершения предначертанного эсхатологического проекта.

Достичь абсолютного примирения невозможно и по некоторым иным, более «практическим» причинам. Во-первых, анонимные зоны, сам факт наличия которых требует учреждения эпизодического, структуроизменяющего примирения, оказываются и препятствием, стоящим на пути учреждения любых примиренческих процессов. Восстановление отношений в тех условиях, когда в памяти людей ещё свежи травмы прошлого (например, работа машины сталинских репрессий) чаще всего сводится к построению необходимых аспектов взаимодействия, тогда как имеющиеся социальные разрывы продолжают своё существование на уровне укореняющихся стереотипов, семейных нарративов и т. д. Во-вторых, если речь касается событий, отстоящих по времени весьма и весьма отдалённо, примирение начинает затрагивать аспекты мифологизированных представлений, а также многочисленных форм манипуляций и спекуляций, связанных с ними, как современных, так и остатков прежних, изживающих себя.

На уровне повседневного взаимодействия такой частично осуществляющийся процесс примирения постепенно прекращается во вновь вспыхивающей «войне фактов», либо же, наоборот, растворяется в забвении. В последнем случае можно было бы говорить о том, что примирение происходит «само собой», без каких-либо усилий, прилагаемых к этому участвующими в нём сторонами. Но дело осложняется тем, что в забвении исчезает конструируемое примирением видение прошлого и прежние предметы конфликта. Следовательно, примирение становится попросту ненужным, на месте прежних отношений выстраиваются новые, а смиряться попросту не с чем. В-третьих, никто не может исключить ситуаций, когда вскрытие новых травматических фактов прошлого, вызванное, например, тем, что не все необходимые архивные документы были вскрыты в нужный момент, либо актуализация, скажем, идеологическая, уже имеющихся данных, приводит к тому, что вся выстраиваемая система отношений вновь разрушается: процесс примирения обращается вспять.

### **Национальное примирение**

Наше исследование примирения было бы не полным, если бы мы не уделили внимания такому понятию, как «мир». Действительно, пред-полагаемый горизонт наступления мессианского царства и мечты о безоблачном сосуществовании, основанном на традиционных ценностях, не дают нам исчерпывающих представлений о мире. В своей речи «Глобализация, мир и космополитизм», произнесённой в штаб-квартире ЮНЕСКО, Ж. Деррида замечает: «Понятие “мир” отсылает нас к некоторому историческому прошлому, оно имеет память, которая отличает его от других понятий: земной шар (globe), универсум (universe), Земля или даже космос (по крайней мере, космос в его дохристианском значении, который впоследствии христианизировал апостол Павел именно для того, чтобы утвердить понимание космоса как мира, братского сообщества людей, ближних, братьев, сынов Божьих и соседей друг друга). Причина этого кроется в том, что понятие мира возникает и стремится удержаться в авраамической традиции (иудео-христианско-исламской, но главным образом христианской) для обозначения особого хронотопа, определённым образом ориентированной истории человеческого братства. Речь идет о тех, кого на языке Павла ... называют гражданами мира (sympolitai, согражданами [conciotoyens] святых в доме Господнем), братьями, ближними, соседями в той мере, в какой они являются творениями и сынами Божьими»<sup>1</sup>. Нам необходимо сделать небольшое замечание: в английском варианте текста Ж. Деррида использует слово «world», имея в виду мир как способ и «вместилище» человеческого бытия. Заметим, что многозначность слова «мир», имеющаяся в русском языке, вкупе с авраамической традицией, о которой идёт речь в приведённом высказывании, в контексте примирения оказываются объединены.

Ж. Деррида отнюдь не случайно обращается к рассмотрению примирения в контексте авраамической традиции. Теперь перед нами появляется новый – относительно новый, если учесть, что он существовал задолго до того, как мы решились

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Глобализация, мир и космополитизм // Космополит. 2004. № 2 (8). С. 128.

начать разговор о нём – поворот в осмыслении примирения. Не стоит, однако, полагать, что появление в данном исследовании религиозных традиций каким-либо образом противоречит всему тому, что уже было сказано о примирении выше. Напротив, здесь оказываются собранными воедино все те предельно общие основания и цели, которые создают смысловую, и в том числе политическую направленность любого – естественного или искусственно инициируемого – процесса примирения. Так, за словами о братстве, универсальной (всемирной) сплочённости, отменяющей границы и утверждающей единство всех примиряющихся, скрывается нечто большее, нежели попытка дойти до изначально религиозных корней некоторых понятий.

В той или иной форме – секуляризированной (официальный язык проекта программы «Об увековечивании...»), постсекулярной, ре-христианизированной – каждый наш разговор о национальном примирении оказывается выстроенным именно на этой ойкуменистически-братской идее, выраженной в авраамических терминах и предполагающей в своём основании совершенно определённые абсолютные и абсолютизирующие ценности. Таким образом, с позиции данного ракурса рассмотрения, нам следует говорить о том, что разговор о национальном примирении, принимает вид скрытой (секуляризированной) экспансии именно христианского представления о мире. Тот факт, что изначально метафизическое содержание понятий «мир» и «примирение» оказывается скрытым, не считываемым при первом о нём упоминании, фактически ни коим образом не влияет на характер логики, сопровождающий любой разговор о национальном примирении.

Дело состоит даже не в том, что, упрощая мотив братства, «братскости» до крайности, мы вновь доходим до того идеального горизонта абсолютного мира, о котором уже неоднократно говорили выше, и, в сущности, создаём лишь очередную утопию. Мы уже заранее предписываем понимание нации и государственного единства. «Национальный компонент» примирения, понимаемый как братство или добрососедство, обязывает (например, к снисходительности или списанию долгов), требует (относиться к другому или другим более терпимо, оказывать

помощь или покровительство), запрещает (совершать такие поступки или действия, которые противоречили бы самому основанию братства). Все эти требования запреты и обязательства пролегают вне правовых норм или законодательных актов, предполагая добровольность и естественность подчинения, остающегося с течением времени неизменным в своих основах.

Теперь выраженное в авраамических терминах национальное примирение осознаётся не просто в виде некоторого процесса, открывающего возможность будущего и препятствующего реактуализации негативного прошлого, но осмысливается в контексте эсхатологического хронотопа, представляя в качестве одного из путей (всемирного) спасения, вознаграждающего мессианского царства. Да, абсолютный мир, как смыслообразующий ориентир, по крайней мере, в реальной, земной жизни, оказывается недостижимым, но через множество асинхронно возникающих болезненных примиренческих процессов крах человечества переносится на неопределённый срок, сообщая следующим поколениям возможность жить дальше. Бесконечное приближение к горизонту разъединяет и одновременно стирает границы, не только те, которые в обычном своём понимании мы назвали бы физическими или географическими, но и собственно границы национального во всей их исторической, культурной, этнической, и особенно политической проблематичности. Национальное примирение не есть, поэтому, некий особый вид или тип примирения, имеющий предписанную и устоявшуюся в истории форму, придерживаясь которой можно с лёгкостью достичь желаемого результата. Тем более не является оно и способом передачи региональной специфики, подчёркивающей несхожесть происходящего с «общепринятым». Национальное примирение есть «тот запечатлённый и тиражируемый Писаниями мир, который мы не способны ни выразить, ни воспринять каким-либо иным способом, кроме как авраамическими терминами, давно утратившими для нас очевидно прямую связь с религией»<sup>1</sup>. Наше осознание и принятие действия этих религиозных идей в отсутствии вариантов, которые мы могли бы действительно принимать в качестве альтернативных,

---

<sup>1</sup> *Derrida J.* To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible // *Questioning God*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 26.

является ещё одним выражением процесса десекуляризации, в котором вместе с тем не требуется возвращения ореола священности инициируемым светским процессам.

Таким образом, авраамической традицией, к которой мы прибегаем главным образом неосознанно, не предполагая под ней какой-либо религиозной идеи, формируются наши «самоочевидные» ракурсы понимания «национального компонента» примирения, выше уже схематично нами обрисованные, теперь же мы можем условно обозначить их как «единство», «равенство» и «границы». Каждый из данных ракурсов оказывается основанным на трансцендентальном абсолюте – всеобщей ценности и цели инициируемого процесса примирения, именуемой в зависимости от конкретной ситуации как «единство перед лицом истории», «коллективная ответственность», «любовь к Родине» или нечто ещё, что налагает обязательства на всех тех, кто стремится восстановить отношения.

Не стоит полагать, что речь идёт о неких абстракциях или красивых фразах, не имеющих прямого отношения к происходящим процессам, например, в стране или регионе. Ракурсы понимания «национального компонента» при более детальном рассмотрении превращаются в сугубо практические (стратегические и тактические) вопросы разработки и воплощения в жизнь примиренческих программ и, кроме того, определяют номотические рамки их (программ) реализации.

### **Единство**

Итак, национальное примирение, в основании которого лежит идея братства, предполагает наличие сплачивающего и объединяющего начала, призванного придать всем смиряющимся или восстанавливающим отношения некоторое подобие однородности. Но кого или что охватывает «единство», в чём коренятся его основания и должны ли оно быть вообще? Понятно, что если мы будем исходить из рассмотрения главной цели программы «Об увековечивании...», сформулированной следующим образом: «обеспечение модернизации сознания российского общества и российской



элиты»<sup>1</sup>, то не обнаружим там ничего содержательного, кроме странного противопоставления «российского общества» и «российских элит» – очевидно, к обществу не относящихся – и необходимости совершения некоторых, вероятно, однотипных, манипуляций с сознанием двух этих общностей. Однако ниже обнаруживается достаточно интересное замечание, более отвечающее нашим задачам: «Единственное, чем можно по-настоящему гордиться, – Великая Отечественная война, но её объединительный потенциал с годами истощается»<sup>2</sup>. Если в изначальных религиозных основаниях понимания мира единство выстраивалось на идее Бога, общности божественного происхождения и мессианской устремлённости в будущее, то в нынешнем, секуляризированном варианте в качестве такового может выступать прошлое – славное (подвиг в Великой Отечественной войне) или болезненное (жертва тоталитарного режима) – в зависимости от тех задач, которые с необходимостью должны быть решены. Таким образом, предположение «точки отсчёта» истории национального государства приобретает более яркое идентификационное звучание: «Социальная общность находит в истории тех или иных предков, выделяет принципиально важные для идентификации группы исторические события или периоды. Среди этих событий и периодов особое место занимают “истоки”, образ происхождения социокультурной общности. .... Изменение степени отдаленности исторического прошлого, с которым связывает свою идентичность группа, может означать изменение и самой этой идентичности. ... В нашей стране проекты современной российской идентичности в выборе исторической глубины колеблются от периода Киевской Руси (а в наиболее экзотических версиях и от гораздо более древних времен этрусков, ариев и т. п.) – до 1991 г.»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Проект программы «Об увековечении памяти жертв тоталитарного режима и о национальном примирении».

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Васильев А. Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия // Фундаментальные проблемы культурологи : сб. ст. по материалам конгресса. М. : Новый хронограф: Эйдос. Т. 6 : Культурное наследие: От прошлого к будущему. 2009. С. 61.

Но чем болезненнее будет вопрос рассматриваемого события прошлого (гражданская война, война на Северном Кавказе), чем меньше наличествует позиций, с которых стороны могли бы, по крайней мере, услышать точки зрения друг друга, тем сложнее определить мессианский горизонт общего будущего – действительной цели примирения. Следовательно, речь идёт не об авторитарном праве распоряжаться исторической памятью, недавно сложившейся, находящейся в процессе своего формирования или устойчиво транслируемой на протяжении ста и более лет. В этом случае понимание истории будет резко контрастным, и, следовательно, содержащим в себе возможность разрушения устанавливаемого мира. Кроме того, никогда не следует забывать о том, что теологическая по своей сути национальная идея на деле всегда раздваивается между пониманием на официальном уровне и не редко остро расходящимся с ней локальным восприятием конкретных социальных групп.

Для того чтобы национальное примирение могло быть осмысленно и реализовано в ракурсе единства, мы должны быть способны ответить себе на вопросы о том, существует ли такая позиция, в которой общий горизонт абсолютного мира не предполагал бы доминирования одного из способов видения прошлого над другими? Относится ли национальное примирение только к одному историческому периоду с точно определёнными событийными и временными рамками, или в него по необходимости оказывается включённым тот обширный «пласт прошлого», который так или иначе становится предметом внутринациональных манипуляций и раздоров? И наконец, все ли события равны между собой по своей значимости? Тут-то и появляется необходимость рассмотрения иного ракурса «национального компонента» примирения, а именно равенства.

### **Равенство**

Идея равенства чрезвычайно сложна, поскольку с неизбежностью вовлекает нас в сферу политического, к вопросам справедливости, распределения ответственности и поискам предельных оснований совместности. Более того, в рамках данной

идеи оказывается проблематизированным сам статус «примиряющихся»: кем они выступают по отношению друг к другу и кем посредством примирения намереваются друг для друга стать? Должно ли вообще произойти это феноменологическое обращение, ведь в рамках авраамической традиции примирение предстаёт событием создания «ойкуменистического братства»?

Представим, что в этом контексте будет рассмотрена тема сталинских репрессий, одна из ключевых для национального примирения в России. Кто окажется вступившим или ввергнутым в процесс примирения? Возможно, речь должна пойти о тех, кто идентифицирует себя с представителями или потомками жертв, вызывающих к справедливости, к подтверждению своего жертвенного статуса (чему и служит увековечивание), и тех, кто сознательно или нет, лично, на уровне социальных институтов, и даже этнических групп, оказывается отнесённым к репрезентантам исполнителей преступлений. В таком случае стороны, находящиеся в процессе примирения, окажутся в позиции неравенства. Та общность или сообщества, чьи требования обладают большей значимостью в данных обстоятельствах и сообразно представлениям о справедливости, будут вправе диктовать другой общности свои требования, например, публичного покаяния или компенсации. Но где проходит та грань, в которой удастся адекватно определить долю ответственности и виновности или степень страдания примиряющихся? В какой мере работник государственного ведомства, некогда совершавшего преступления, признающий себя репрезентантом этого ведомства, приносящий извинения от его имени, может настаивать на своей принадлежности к пострадавшим, поскольку является потомком тех, кто некогда пал жертвой машины репрессий? Что делать тем, кто является потомком работников НКВД и репрессированных одновременно?

Вероятно, что степень конфликтогенности поставленных выше вопросов можно было бы снизить, задав единый уравнивающий модус отношения к прошлому через признание всеобщей виновности, всеобщей жертвенности или того и другого одновременно: «все мы жертвы собственной виновности». Если

идея равенства заключена и сформирована внутри авраамической традиции, то отдавая предпочтения тому или иному моду-су, мы фактически исповедуемся в своих грехах, обоюдно при-сваиваемых как с позиции жертвы, так и с позиции палачей, и делаем это перед Богом, уповая на дарование единства и мира. В светском, секуляризированном видении этого вопроса, место Бога занимает нечто другое, внешнее по отношению к сплаци-вающейся нации братьев во грехе или в жертве. Речь может ид-ти о других странах или нациях, международной конвенции прав человека, суде истории по отношению к которым сообще-ство примиряющихся гомогенизируется и становится «подлинно равным»<sup>1</sup>.

Но для самих себя братство во грехе или жертве будет выстраиваться на иных принципах. Братья старшие и младшие, поддерживающие и опекающие друг друга, доминирующие друг над другом, соперничающие, наставляющие, сбивающие с пути истинного, равнодушные или слишком пристрастные... Вне от-ношения к внешнему абсолюту общая виновность или жертвен-ность окажется разделённой и разобщающей<sup>2</sup>, а значит, дело будет касаться всегда особой вины и особой жертвы, единствен-ных в своём роде. В этом случае примирение потребует значи-тельной степени персонализации, поиска таких путей взаимо-действия, которые предполагали бы возможность быть услы-шанным каждому индивидуальному или коллективному участ-нику процесса. Применительно к национальному примирению в России это требование усложняется тем обстоятельством, что классическое представление о нации, «вписанной» в пределы единого государства (нация = государство)<sup>3</sup>, перестаёт быть пригодным. Обращение к равенству как ракурсу рассмотрения «национального компонента» примирения оказывается невоз-можным вне ракурса «границ».

---

<sup>1</sup> См.: Керимов Т. Х. Неразрешимости. С. 79–84.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев К. С. Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 5–10 ; Chernilo D. A social theory of the nation state. The political forms of modernity beyond methodological nationalism. London and N.Y. : Routledge, 2008. P. 12–18.

## Границы

Программа «Об увековечивании», как можно заключить из текста, прежде всего сосредоточена на осмыслении комплекса событий, охватывающих период «становления и укоренения советской власти», начиная с 1917 г. и заканчиваясь примерно серединой 50-х гг. XX в., то следует признать: национальное примирение, данной программой предполагаемое, не может быть вписанным только в границы современной Российской Федерации, они слишком узки для столь масштабного обращения к истории. По меньшей мере речь должна была бы идти о том, что в процесс восстановления отношений включаются все государства, некогда входившие в состав СССР. В более широком смысле вовлечёнными в примирение должны стать потомки или законные представители тех, кто некогда был причастен происходящему, и для кого обращение к данному трагическому периоду – нечто большее, нежели дань «политической вежливости».

Таким образом, «национальный компонент» примирения лишается своей территориальной оформленности, в то же время не приобретая размеров всеохватности, глобальности. Проблематичной становится и попытка мыслить примирение в рамках устоявшейся авраамической традиции, поскольку размыwanie границ делает почти невозможным выдвижение единого и всеобщего внешнего абсолюта и тем самым апелляцию к идее братства, с присущим этой идее единым эсхатологическим хронотопом существования.

Безусловно, что наибольшую остроту в случае пересмотра оснований национального примирения в России – нам следует задуматься о том, нужен ли здесь для обозначения примирения другой термин, в меньшей степени содержащий привязку к территории – примут вопросы соотношения этого масштабного процесса с-мирения и/или восстановления отношений с множеством «национальных историй», в том числе и общероссийской истории. В условиях, когда право на официальное видение прошлого превращается в способ утверждения государственного суверенитета, национальной, этнической, территориальной

сплочённости, а «война историй» становится одним из инструментов внешней политики<sup>1</sup>, «безосновное», трансграничное примирение, вероятно, невыгодно и нежелательно. Как искусственный процесс оно обречено ещё долгие годы быть предметом дипломатического торга и сделок, до тех пор, пока постепенно не утратит своей актуальности и стоимости или, разрушая институциональные преграды, не приобретёт характер естественного. То, какой вариант развития событий воплотиться в жизнь, зависит только от нас.

---

<sup>1</sup> См.: *Финкель Е.* В поисках «потерянных геноцидов» // *Pro et Contra*. 2011. Май-август. С. 124–126.

## Глава 4

### МИР, КОТОРЫЙ МОЖЕТ БЫТЬ

Итак, примирение безосновное или обусловленное – процесс, в котором каждая сторона стремится отстоять свои интересы, либо просто выстроить зафиксированное стабильное состояние взаимодействия. Мы уже отмечали, что разговор о национальном примирении в России ставит перед нами множество вопросов, требующих, в том числе и идеологического решения. Но примирение является также проектом, в котором предшествующие аспекты взаимоотношений признаются желаемыми для воплощения, иначе говоря, это процесс воспроизводства некоторого социального состояния.

Избираемый нами ракурс рассмотрения оказывается достаточно непростым, поскольку исключает возможные метафизические коннотации и переводит разговор в область сугубо светского рассмотрения. Однако в дальнейшем мы увидим, что эта абсолютная «светскость» вновь окажется обманчивой. Примирение, следовательно, здесь будет показано как воспроизводство мира, где под воспроизводством подразумевается: «понятие, характеризующее смену элементов и состояний системы как условие её сохранения и развития»<sup>1</sup>. Из данного определения мы можем выделить несколько содержательных характеристик. Во-первых, примирение – это процесс, происходящий в условиях сильнонеравновесной системы, испытывающей одновременно множество возмущений, и неопределённость рисков. Разговор о стабилизации такой системы всегда относителен. Во-вторых, примирение как воспроизводство предполагает восстановление или реконструкцию некоторого этапа или момента, предстоявшего конфликту, тем разрушительным событиям, действию которых процесс примирения призван положить конец. Таким образом, некоторая модель если не идеального, то, по крайней мере, приемлемого состояния отношений оказывается предположенной. Следовательно, актуальным оказывается об-

---

<sup>1</sup>Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Академ. проект, 2004. С. 123.

ращение к существующим традициям, например, локальным, призванное обратить время вспять. Построение «нового мира», основанного на прекращении любых связей с прошлым, приведшим к разрушительным последствиям, в этом случае приобретает меньшую значимость.

Однако прошлое никогда не может быть воспроизведённым в полной мере, каждая подобная попытка оспаривается произошедшими изменениями, раздваивается между бутафорскими построениями, театрализованной имитацией и необходимостью учитывать происходящие изменения. Проблема состоит в том, что реализация идеи повторности и сохранения (прошлого) оказывается недостижимой, в каждый миг своего воплощения она ставится под вопрос. Существует и иная возможность понимания примирения как воспроизводства, связанная с предположением некоторого идеального состояния, но уже противоположного восстановлению непосредственно предшествовавшего. Речь идёт о воспроизводстве как воплощении никогда не существовавшей прежде модели, по крайней мере, в данной общности и на определённом историческом этапе. В контексте национального примирения в России данные идеальные образцы или теории, («либерально-демократический проект», «царство Божье на земле», «коммунизм» и т. д.), до настоящего времени провозглашаются теми или иными сообществами в качестве единственного возможного состояния, которого общество должно непременно достигнуть в будущем. На деле речь идёт о представлении универсальных системообразующих принципов, выражаемых как через официальные институциональные трансформации (например, реформы), так и через смещенные способы реализации социальных изменений: переоценку ценностей, учреждение норм светского или религиозного поведения, искоренение структурного насилия. Цель процесса примирения в таком случае заключается в достижении предопределённого образца.

Итак, перед нами возникают две возможности понимания примирения как воспроизводства мира. Нетрудно заметить, что в этих возможностях, разграничение которых оказывается в



большей степени условным, проблематизируется сама идея переходности в различных своих проявлениях и аспектах, касающихся, например, выражения способов понимания мира, форм и оснований человеческого взаимодействия. Но переходность характеризуется не только сменой состояний системы в целом, она касается осмысления тех идентификационных и организационных сдвигов, которые всегда следует учитывать при выявлении примиряющихся сторон, и более широко – всех акторов, так или иначе включающихся в процесс примирения.

Если мы будем руководствоваться наиболее простым, на первый взгляд, способом выявления акторов процесса примирения, то остановимся на разграничении коллективных и индивидуальных акторов. В случае первых (коллективных акторов), мы вновь окажемся перед необходимостью определения границ сообществ, распределения тех или иных видов ответственности (скажем, личной и институциональной), или рассмотрения способов и степени репрезентации данных сообществ в предшествующих примирению событиях<sup>1</sup>.

С другой стороны, там, где речь заходит об индивидуальных акторах, на передний план выходят вопросы определения статуса жертвы в правовых и этических рамках, наложения личной вины, несения индивидуальной ответственности, наконец, возможности или невозможности искупления и прощения. Кроме того, здесь следует заметить, что способы выявления индивидуальных и коллективных акторов во многом зависят от типов доминирующей культуры, религиозных традиций, ло-

---

<sup>1</sup> Здесь уместно также обратить внимание на представление некоторых сообществ в качестве официальных, а других, например, этнических, региональных, религиозных в качестве маргинальных. В конце XX в. такое разделение стало менее резким, поскольку некогда «маргинальные» с точки зрения теории международных отношений сообщества были признаны полноправными участниками примиренческих процессов. В частности, в 1992 г. генеральный секретарь ООН Бутрос Бутрос-Гали в докладе «Повестка дня для мира» указал на необходимость взаимодействия с региональными организациями для осуществления миротворческой деятельности. См.: Повестка дня для мира: Превентивная дипломатия, миротворчество и поддержание мира. 1992. Режим доступа: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N92/289/17/IMG/N9228917.pdf?OpenElement> (дата последнего обращения: 29.06.2013).

кальных особенностей репрезентации произошедшего негативного события, наконец, теми требованиями, которые выдвигают стороны, напрямую или косвенно участвующие в процессе примирения, но не связанные с предшествовавшими событиями (страны-посредники и т. д.).

Однако это не единственные трудности, которые возникают при осмыслении примирения как воспроизводства мира. Если примирение как восстановление отношений всегда уже содержит неявную отсылку к области межличностных персонифицированных взаимодействий, то воспроизводство мира сосредоточенно в сфере коллективного, относится к социальным институтам и различным типам сообществ. Подобная расстановка акцентов влияет и на своеобразное представление «расстановки сил» среди акторов, а именно, если воспроизводство мира является процессом надперсонифицированным, то как соотносятся между собой социальные институты, государство (некий общий предельно абстрактный образ «официального» актора, наделённого властью) и региональные или локальные сообщества? Как мы уже отмечали, каждое сообщество, вовлекаемое в процесс примирения, сосредоточенно на том, чтобы максимально полно очертить собственные идентификационные маркеры, прежде всего, этический статус (например, жертвы или посредника), и исходя из него предъявить требования к другим сообществам, сформулировать цель своего участия, представить модель идеального мирного состояния и т. д. В этом случае уместно было бы говорить о борьбе за этический статус, разворачивающейся между сообществами, пережившими негативные события, например, войну. С данной точки зрения мы можем взглянуть, например, на последствия чеченских войн, осмысляющиеся прежде всего в контексте контрастного этнического противостояния, в котором невозможность адекватного распределения статусов жертв и агрессоров приводит к возникновению чувства несправедливости и отсутствию единых трансцендентных оснований для примирения. Последние касаются и самих критериев легитимации поступков, которые в сочетании со вступающими друг с другом в конфликт границами номоса и

присущими им аномийными зонами делают воспроизводство мира невозможным. В свою очередь, в общероссийском историческом контексте появляются страницы, подчёркивающие и воспроизводящие уже имеющиеся номатические несоответствия, наделяющие их определёнными темпоральными характеристиками. Таким образом, в данном контексте возникают вопросы, связанные с определением «горизонта» мира, установлением границ его воспроизводства, длительностью отдельных эпизодических процессов примирения и количеством вовлечённых в них сообществ с присущей каждому из них допустимой активностью.

### **Две модели мира**

Проблемы воспроизводства мира отсылают нас к теории международных отношений и прежде всего к тем парадигмальным трансформациям в способах концептуализации мира в качестве идеального устойчивого состояния, учреждаемого в отношениях между конфликтовавшими прежде сообществами (часто при посредничестве третьих сторон). Безусловно, что теорий примирения существует великое множество, и в рамках данного исследования мы не задаёмся целью рассмотреть их во всей сущностной полноте. Определяющими для нас в данном случае будут два базовых (методологических) способа понимания мира: позитивный и негативный. Мы не случайно назвали данные способы методологическими, поскольку каждый из них сосредоточен на способах приведения взаимоотношения между сообществами к требуемому состоянию.

Представления о негативном мире, безусловно, являются старейшими и наиболее часто реализуемыми в практике разрешения конфликтов. Понимание негативного мира строится на простом бинарном противопоставлении добра, то есть мирного сосуществования, и зла, то есть насилия. На этой оппозиции выстраиваются аксиологические основания взаимодействий, где благом признаётся именно отсутствие насилия, соответственно

и сам мир понимается исходя из такого отсутствия как условия<sup>1</sup>. С этой точки зрения наличие скрытой напряжённости или повышенной конфликтности, наблюдающееся в данной общности, не воспринимается как нарушение мирных отношений. Таким образом, речь идёт прежде всего об отсутствии прямого, например, физического насилия, и поддержание мира воспринимается как пресечение любых форм открытого противостояния, угроз или боевых действий. И целью направленной на установление мира деятельности (как примирения, так и в более широком смысле – миротворчества) становится обеспечение безопасного сосуществования сообществ, установления во взаимоотношениях своеобразных «нейтральных зон», в которых любые взаимоотношения, кроме официальных, регулируемых внешними правилами и нормами, прекращаются. Безусловно, что поддержание отсутствия насилия в этом случае не способствует развитию сотрудничества и преодолению разобщённости. Во главу угла ставится сам момент остановки, прекращения, однако присущее каждой из сторон контрастное видение ситуации не изменяется, и усиливает идентификационные механизмы, в которые, как мы отмечали это выше, подключается борьба за этический статус. Следовательно, воспроизводство мира будет относиться не к характеру постконфликтных отношений и поиску путей, позволивших каждой общности видеть в другой не врага, а «полноценного морального субъекта», а к постоянному устранению условий, способствующих возобновлению насилия. Вполне естественно, что установление негативного мира оказывается значимым при непосредственном прекращении боевых действий. Кроме того, установление затишья, пере-мирия способствует актуализации ресурса забвения, основанного на внехронологической, вне идентификационной возможности нового начала до тех пор, пока речь не заходит о перспективах реконструкции некоторых аспектов прошлого. Здесь вновь возникает проблема выявления точки начала, и возникающей в связи с этим мифологии «золотого века», нарушенной течением обстоятельств или

---

<sup>1</sup> См.: *Murithi T.* The Ethics of Peacebuilding. Edinburgh: Edinburgh university press, 2009. P. 4.

действиями «врага». С позиции негативного мира мы можем посмотреть, например, на остро стоящие вопросы внутренней миграции, вытеснения населения с «исконных земель», выплаты финансовой компенсации и репрезентации в общероссийских СМИ каждой из сторон, участвовавших в конфликте, собственного видения произошедших событий. Всё это приводит к возрастанию националистических настроений. Но последствия построения негативного мира можно обнаружить и в отношении событий более раннего периода. Так травматический след Гражданской войны до сих пор проявляется не только в непрекращающихся исторических спорах между «красными» и «белыми», но приобретает иные формы выражения, сохраняющие исходные идеологические основания, включаемые в актуальные политические стратегии манипулирования, делаясь маркерами личной и коллективной идентификации, и темами острых научных дискуссий.

Однако аспекты, перечисленные нами выше, не исчерпывают проблемы негативного мира. В условиях отсутствия прямого насилия примирение как воспроизводство мира не всегда устраняет скрытые механизмы притеснения, например, дискриминации по половому, религиозному или этническому признакам. В зависимости от того, какая сторона в условиях противостояния оказалась в более выгодном положении, меняют своё направление векторы притеснения. То есть бывшие притесняемые и притесняющие лишь трансформируют свои роли, при этом появляются новые системы запретов, цензура, разрабатывается система репрессивных практик и т. п. Так мы можем охарактеризовать ситуацию в некоторых постсоветских республиках и в отдельных регионах Российской Федерации. Скрытые механизмы притеснения, продолжающие действовать уже в изменившихся условиях, и приводят к обострению вновь складывающейся ситуации. В результате возникает иллюзия тупика, поскольку все охваченные данными процессами стороны оказываются не способными представить альтернативные способы её видения. Таким образом, формируется область «вечных» проблем и «родовых травм истории», частично замалчиваемых или

отвергаемых, чьи корни, вплетаясь в локальные и официальные исторические нарративы, остаются потаёнными.

Необходимость разрушения «логики текущей ситуации» вкупе с многообразием разнонаправленных задач, ставящихся перед каждым инициируемым процессом примирения, привела к переосмыслению негативного мира. В 1964 г. Й. Галтунг предлагает новую концепцию – позитивный мир<sup>1</sup>, впоследствии приведшую к радикальным изменениям в способах понимания примирения и реализации примиренческих программ. Безусловно, что концепции позитивного и негативного мира не входят в отношение противостояния друг с другом. Наоборот, негативный мир следует понимать в качестве условия для установления мира позитивного, призванного создать некоторый промежуток «забвения» между негативным прошлым и ожидаемым будущим.

Обращение к концепции позитивного мира приводит к парадоксальным результатам: до настоящего времени содержание она остаётся в достаточной степени открытой и неопределённой, несмотря на то, что Й. Галтунг в своих исследованиях предлагает подробные объяснения. В наиболее оптимальной форме позитивный мир может быть определён как отношения, устанавливаемые на основании уже заключённого негативного мира (перемирия), где взаимодействия и статусная характеристика сторон, участвовавших в предшествовавших негативных событиях, предполагают правовое равенство, наличие условий для формирования социальной и экономической справедливости, а также взаимоуважения<sup>2</sup>. Таким образом, концепция позитивного мира предполагает не только искоренение любых форм насилия, в том числе и непрямого, но и подготовку базиса для предотвращения развития условий его повторного возникновения, то есть речь идёт о системных изменениях. Изучение культурных, религиозных, этнических или экономических оснований оказывается значимым для предотвращения многообразия любых конфликтов, могущих возникнуть в рамках данной общ-

---

<sup>1</sup> Впервые данная концепция была представлена Й. Галтунгом. См.: *Galtung J.* 1964. An Editorial // *J. of Peace Research*. 1964. № 1. P. 1–4.

<sup>2</sup> См.: *Murithi T.* The Ethics of Peacebuilding. 2009. P. 4–5.

ности и, следовательно, составляют некоторое подобие тотальности человеческого бытия. Впрочем, данную точку зрения следует понимать в контексте наличия общего разделяющего прошлого. Й. Галтунг в своих исследованиях предлагает своеобразную типологию причин и оснований мира, которую Б. С. Грауаль описывает следующим образом: «Природа, личность, общество, мир, культура и время. Из данных позиций возникает пять форм насилия: естественное (природное) насилие, акторное или личностное насилие, структурное или косвенное насилие, культурное и временное насилие. Следовательно, негативный мир характеризуется как отсутствие насилия во всём многообразии представлений. Позитивным миром подразумевается естественный (природный) мир, прямой позитивный мир, структурный позитивный мир, и культурный позитивный мир. Опираясь на эту классификацию, Галтунг делает вывод о том, что насилие и мир сами себя порождают, и позитивный мир оказывается наилучшим способом противостояния насилию»<sup>1</sup>.

Однако при всей, казалось бы, «радушности» концепции позитивного мира мы вынуждены констатировать, невозможность осуществимости её в полной мере, поскольку проблемы, вытекающие из неё, оказываются схожими с теми, что ставит Ш. Муфф в связи с осмыслением концепции радикальной демократии. Здесь позитивный мир оказывается схожим с теорией вечного мира Канта, главная проблема которого заключается «уже не в том, реален ли вечный мир или не реален ...; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего быть может нет, должны содействовать обоснованию его, и принятию такого строя, который представляется для этого наиболее пригодным...»<sup>2</sup>.

Но помимо вопросов о степени осуществимости и процессуального оформления обеих этих концепций, как веч-

---

<sup>1</sup> Grewal B. S. Johan Galtung: Positive and Negative Peace. Режим доступа: <http://exchange.drawloop.com/published/download/10379>. (дата обращения: 26.06.2013).

<sup>2</sup> Кант И. Метафизические начала учения о праве. Метафизика нравов // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999. С. 738.

ного, так и позитивного мира, следует выделить наличие общего для каждой из них условия, а именно необходимость изменения мышления всех участников примирения от вертикальных реваншистских стратегий борьбы и доминирования к горизонтальным стратегиям принятия, понимания и компромисса. Например, Кант мыслит войну в качестве основной цели, на которую «были направлены внутренние устроения всех без исключения государств»<sup>1</sup>. Данная цель, как это не трудно заметить, противоречит максиме установления и поддержания вечного мира. Й. Галтунг видит в качестве основной причины невозможности установления позитивного мира чрезмерное акцентирование внимания на проблемах обеспечения безопасности и противодействия насилию: «Проблематизация обеспечения безопасности до сих пор доминирует даже в Совете Безопасности ООН (не Совет мира, мира и безопасности), трактует часть партий в качестве угроз, которые подлежат предотвращению или устранению»<sup>2</sup>. Исследователь предлагает сместить акценты в сторону установления и поддержания мира мирными средствами: «В отличие от мира, насилие рассматривается как следствие нетрансформированного конфликта. Однако трансформации конфликта как таковой требуется быть мирной для того, чтобы не способствовать ухудшению сложившейся ситуации, подготавливая новую почву для будущих насильственных отношений»<sup>3</sup>.

Здесь важно принять во внимание, что Й. Галтунг под «обеспечением мира мирными средствами» предполагает несколько иные формы деятельности, нежели растиражированные во множестве программ (в том числе в программе «Укрепления единства российской нации и этнокультурное развитие народов России») организацию культурного обмена, взаимное принятие этнических отличий или ведение диалога в предустановленных

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Galtung J. Peace by Peaceful Conflict Transformation – the TRANSCEND Approach* // Webel C., Galtung J. (eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London, N.Y. : Routledge, 2007. P. 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



нормативных рамках. В разработанной исследователем программе даются обоснования не только возможных изменений в протекании конфликта, но и в качестве обязательного условия предписывается анализ причин возникновения ситуации и совершается постановка «диагноза». Речь идёт о том, что на первом этапе необходимо определить базовые условия (природные, культурные, структурные), внутреннего и внешнего характера, составляющие негативный контекст взаимоотношений между общностями. Такая процедура представляется необходимой и для разработки конкретных примиренческих стратегий в России. Причём акцент следует делать не столько на выявление наиболее общих оснований, но на конкретных региональных различиях и особенностях их взаимоотношения с тем, что мы могли бы назвать общероссийским контекстом. Сами по себе мероприятия по поддержке, например, национальных меньшинств в их культурной уникальности не приведут к искоренению негативных исторических нарративов. Целью второго этапа перехода к позитивному миру Й. Галтунг связывает с прогнозированием дальнейшего хода событий и «терапевтическим» предписанием специфических «мирных средств» для предотвращения возникновения возможных конфликтов<sup>1</sup>.

Следует заметить, что благодаря предварительному исследованию и постановке диагноза, предлагаемая «терапия» становится индивидуализированной, учитывающей локальные особенности общности. Но в такой своей «терапевтической» форме позитивный мир принимает вид метода, а не цели<sup>2</sup>. Такое понимание представляется вполне закономерным по ряду причин. Во-первых, примирение происходит в условиях постоянных изменений требующих учитывать локальные аксиологические основания и требования всех примиряющихся сторон. Разрабатываемая Й. Галтунгом теория дистанцируется от предшествовавших объективистских подходов, декларирующих свою независимость от каких-либо ценностных оснований в пользу

---

<sup>1</sup> Ibidem. P. 17–23.

<sup>2</sup> Сам Й. Галтунг предлагает термин «трансцендентный подход» (transcend approach).

универсальности. Во-вторых, рассмотрение позитивного мира как метода позволяет в большей степени свободно определять итог и идеальное состояние взаимоотношений, которые должны установиться после завершения процесса примирения.

Как мы уже отмечали, подобно «вечному миру» Канта, позитивный мир практически нереализуем во всей содержательной полноте. Но именно благодаря некоторой расплывчатости и отсутствию содержательной строгости, концепция позитивного мира остаётся открытой и свободной для различных интерпретаций и разработки примиренческих стратегий<sup>1</sup>, это позволяет максимально полно учитывать особенности травматических событий, специфику локальных традиций и избираемые формы примирения. Такой подход предполагает отход от прежних типов рациональности, делавших акцент на «общепринятости» избираемых методов. Вместе с тем необходимо отметить, что несмотря на провозглашаемый приоритет локальных традиций, реабилитацию ценностных оснований и даже десекуляризацию процессов примирения, по-прежнему остаётся необходимым учитывать влияние Религий Книги (иудаизма, христианства, ислама), и в большей степени тех христианских оснований примирения, которые были интегрированы в светский политический язык.

В контексте национального примирения в России следует прежде всего обратить внимание на то, в каких регионах и среди каких сообществ (поскольку сообщества далеко не всегда привязаны к конкретному региону) речь идёт об установлении негативного мира, где и в какой форме действуют явные или скрытые механизмы насилия. И с другой стороны, только там, где негативный мир оказывается действительно действующим, может идти речь о строительстве позитивного мира, влекущего за собой масштабные системные изменения. Кроме того, перед нами возникает вопрос о том, каким образом в свете концепций позитивного и негативного мира осуществляется примирение как воспроизводство мира, разделённое в двойственности своих значений. Если речь заходит о восстановлении утраченных от-

---

<sup>1</sup> Заметим, что в ряде документов ООН применяется тот же принцип относительно некоторых используемых базовых понятий.

ношений и форм взаимодействия и вместе с тем о воплощении некоторых идеальных социальных проектов, то каждый раз оказывается затронутым мотив долженствования, определяющего стратегию и общее видение необходимых изменений.

### **Должное и требуемое**

Если мы говорили о том, что в контексте национального примирения проблема определения истоков приобретает особое значение, то схожая ситуация возникает и в отношении к долженствованию. Действительно, в чём коренится его исток? Здесь вновь первостепенное значение приобретает поиск исходных трансцендентных оснований, необходимых для осуществления позитивных форм воспроизводства мира и вместе с тем зависящих от комплекса причинно-следственных связей, обусловленных текущими экономическими, религиозными, социальными и другими факторами. Безусловно, что среди множества существующих в философии представлений о долженствовании, разделение между формальными и неформальными его аспектами занимает далеко не первостепенное значение. Долженствование в этом случае относится прежде всего не к сфере нэмоса, а к вопросам этики как таковой. В такой своей форме долженствование всегда соотносится с вопросами о благе, исходя из которых, осуществляется оценка поступков, производится идентификация и маркирование сообществ. Так, если принять во внимание базовую установку на представления мира, мирного сосуществования в качестве блага, то в сочетании с психологическими и антропологическими теориями, мир признаётся как нечто естественное или природное: «Подобно истории и жизни, мир есть земное порождение борьбы за выживание в постоянно меняющейся, порой враждебной, среде»<sup>1</sup>. Проблема состоит в том, что для некоторых сообществ естественным является лишь сосуществование в рамках традиционного уклада, или моноэтнической/монорелигиозной среды, тогда как для других – это современная культурная полифония, регулируемая общим пони-

---

<sup>1</sup> *Webel Ch. Toward a Philosophy and Metapsychology of Peace // Handbook of Peace and Conflict Studies* Webel Ch., Galtung J. (eds.). P. 8.

манием гражданственности. В первом случае только для установления негативного мира, например, при возникновении межэтнических конфликтов, требуется трансформация сложившихся укладов и форм мировосприятия. В отношении второго сообщества, назовём его либеральным, естественность мира базируется на несколько иных основаниях, и проистекает из признания священности и неотчуждаемости коллективных и индивидуальных прав на мир, принадлежащих всем без исключения народам. Данное высказывание интересно по той причине, что представление о праве в нём оказывается содержащим в себе отсылку к идее национального государства. Прекрасным примером подобного отношения может послужить декларация ООН о праве народов на мир, первый пункт которой гласит: «...народы нашей планеты имеют священное право на мир»<sup>1</sup>. Как можно заметить, в данном пункте содержится явная «трансцендентная» отсылка, где мир понимается в качестве идеального неизменного состояния, противопоставляющегося внешним разрушительным изменяющим воздействиям (военные интервенции и т. п.). Кроме того, в некоторых исследованиях мир предстаёт уже не только в качестве цели, но и в форме средства, необходимого для обеспечения безопасности. Прежде всего это понятие предлагается рассматривать не только как цель, но и как средство (в данном случае – средство сохранения безопасности)<sup>2</sup>.

Данное утверждение, каким бы парадоксальным оно не выглядело на первый взгляд, проистекает из концепции позитивного мира, разрабатывая которую, Й. Галтунг предостерегает от чрезмерного сближения понятий мира и безопасности в том случае, если последнее предполагает наличие военных или насильственных действий. Предположение естественности мира порождает и возникновение следующих трудностей, связанных с тем, является ли такая форма взаимоотношений сугубо делом

---

<sup>1</sup> Декларация о праве народов на мир. A/RES/39/11.1984. Режим доступа: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/464/88/IMG/NR046488.pdf?OpenElement> (дата последнего обращения: 27.06.2013).

<sup>2</sup> См.: *Webel Ch. Toward a Philosophy and Metapsychology of Peace*. P. 8. В данном случае. Ч. Уэбел обращается именно к концепции позитивного мира.

«рук человеческих» или же природным состоянием, присущим большинству живых существ. В какой форме это состояние предстаёт: как изначальная предопределённость, на возвращение к которой направлены все человеческие усилия, или же это состояние каждый раз создающееся заново. Кроме того, любой разговор о священности мира ввергает нас в десекуляризированное разделение на «град земной» и «град небесный», к надежде на спасение и воздаяние за благое поведение. Поскольку же мы говорим о мире прежде всего в светском контексте, то подобная метафизическая разделённость приводит к тому, что стратегия примирения в момент своей реализации порывает с собственными трансцендентными основаниями, будучи направленной на решение актуальных и разнородных проблем текущего состояния. Приведённые выше определения естественности мира прекрасно иллюстрируют данную позицию. Таким образом, сам разговор о примирении как воспроизводстве происходит в контексте предположения естественной процессуальности мира, мира как становления, восстанавливаемого и продолжаемого сообществами и индивидами, на время прерываемое конфликтами. Вопрос о секулярном или религиозном значении в понимании данной естественности в этом случае теряет своё определяющее значение. Более того, священность права на мир получает своё признание в качестве священности только через акт нашей собственной светской институционализации, внешне свободной от любых религиозных отсылок. Объяснение же мира как природного состояния вообще, как кажется, не содержит в себе явных аксиологических отсылок, однако представляет универсальное прагматическое объяснение (борьба за выживание во враждебной среде), устойчивое как к религиозным, так и к светским интерпретациям. Однако какими бы разными ни казались данные определения, оба они могут послужить иллюстрацией «максимы универсализма». Для того чтобы нечто получило своё признание в качестве единого (именно трансцендентно-единого, какие бы смыслы мы в него не вкладывали), ему требуется достичь масштабов всеобщего, вобрать в себя любую возможную

разнородность и множественность<sup>1</sup>. Разговор об универсальности и всеобщности приводит нас вновь к проблеме равенства, однако несколько в ином контексте, нежели том, что уже был нами рассмотрен. Действительно, вне апелляции к идее братства, но в контексте всеобщности, стороны, участвующие в процессе примирения оказываются в ситуации у-равнивания перед представлением о едином мире. Такое отношение сближается сходным с нашим представлением о правах человека образом, задающими меру равнонаправленности и равнозначности достаточно разнородным интересам. Соответственно, потребности и задачи сторон, взаимодействующих для построения мирных отношений, могут оказаться различными, но устремленными к единому основанию. Проблема состоит лишь в том, что признание подобного равенства требует значительной степени рационального осмысления происходящих процессов, которое становится возможным далеко не всегда: горечь утрат, обиды и лишения представляют совершенно иное, контрастное видение ситуации.

Как только начало процессу примирения было положено, вырабатываются общие рациональные основания для формирования номатического видения ситуации. Поиск единых принципов задаёт не только правовой, но и этический контекст воспроизводства мира. Здесь мы имеем дело с той формой этики, которую С. Жижек обосновывает исходя из предопределённого понимания блага или «посредством какого-либо субстанционального (например, коммунистического) понятия о высшем Добре»<sup>2</sup>. В зависимости от того, какое именно смысловое содержание вкладывается в понятие мира как высшего Добра, оказываются обоснованными методологическое содержание и содержательное наполнение процесса примирения. Иначе говоря, воспроизводство мира получает вторичную, прагматическую цель, не связанную напрямую с трансцендентной естественностью мира: «установив мир, мы сможем создать новое счастливое общество, или восстановить экономику и т. д.».

---

<sup>1</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М. : Московский философский фонд ; СПб. : Университетская книга, 1999. С. 65–66.

<sup>2</sup> Жижек С. Чума фантазий. Харьков : Гуманитарный центр. 2012. С. 343.

Однако именно наличие сопутствующей прагматической цели в воспроизводстве мира актуализирует замкнутый круг «логики текущей ситуации», в которой конфликт или противостояние замыкается на самом себе, делая простое устранение проявлений насилия, как это предполагает негативный мир, постоянно повторяемой, но радикально ничего не изменяющей работой. В этом случае «логика текущей ситуации» определяется не исходя из чего-то внешнего, обстоятельств, интересов третьей стороны или предъявляемых каждой из сторон претензий, несмотря на то, что все эти факторы требуется принимать во внимание. «Логика текущей ситуации» скорее относится к самой возможности видения сложившейся ситуации через ретроспективное представление произошедших событий в форме институционализованного знания или исторического нарратива. Схожим образом обосновывается не только естественность мира, но утверждаются существующие формы насилия: «Дело в том, что сама эта необходимость (которую при первом её проявлении ошибочно принимают за произвол) конституируется этим неузнаванием, реализуется в нём»<sup>1</sup>. Иначе говоря, некоторые представления о формах взаимодействия закрепляются «задним числом». Если события, связанные с распадом Советского Союза провозгласили реабилитацию и «приватизацию» некоторых практик и воззрений, например, связанных с этнической или сексуальной идентификацией, то последующие процессы «вернули» прежние представления о необходимости официально-го контроля подобных практик.

Следовательно, в отношении некоторых поступков и процессов оказывается запущенным механизм легитимации «задним числом» уже после того, как они были повторены вновь. Исходя из данной логики, становится возможным объяснить повторное возрастание прямого или косвенного насилия, независимо от того, с чем связано такое повторное возрастание: необходимостью обеспечения безопасности, местью или же

---

<sup>1</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М. : Худож. журнал. 1999. С. 67.

актуализацией прежнего сценария, где воспроизводство мира оказывалось лишь средством достижения вторичной цели.

Безусловно, что «логика текущей ситуации» преодолевается достаточно легко в том случае, когда каждая из участвующих сторон действительно видит в состоянии мира воплощение высшего Добра. Тогда на основании установленного и поддерживаемого негативного мира возможно осуществление попытки построения позитивного мира, основания которого будут лежать в рамках универалистской этики. Таким образом вновь оказывается актуализированным принцип, описанный нами выше: наделение концепции позитивного мира исчерпывающим содержанием не требуется, поскольку это может привести к исчезновению универсальности и стать препятствием на пути к обновлённым отношениям. Вместе с тем в стремлении к обретению универсальности каждым из участвующих в процессе примирения сообществ осуществляется отказ от строго представления своих интересов. Более того, сами идентификационные рамки, отделяющие одного коллективного участника от другого, оказываются размытыми, а вместе с ними теряет свою значимость исторический нарратив.

Однако ситуация может принять вид совершенно противоположный. Там, где разворачивается борьба за этический статус, за право называться жертвой, получать компенсации и совершать возмездие, все примиряющиеся сообщества тяготеют к закреплению и сохранению неравенства, что может выражаться в требованиях каким-либо образом статусно подчеркнуть или закрепить в правовом поле дискриминацию. На передний план в подобных условиях выходит вопрос о реактуализации предшествовавших традиций с присущими им формами структурного насилия. В этом случае нередко возникает необходимость прибегнуть к помощи третьей стороны, способной представить иное видение сложившейся ситуации и принять на себя некоторую долю ответственности за последствия предлагаемых способов примирения. В качестве такого посредника, особенно там, где речь идёт о внутренних локальных конфликтах, может выступать государство, которое оказывается в двойственном положе-



нии: с одной стороны, обеспечивает установление негативного мира, выступая с позиции беспристрастного арбитра, с другой стороны, несёт ответственность за то, что произошедшие события имели место и не были вовремя предотвращены. Следовательно, здесь возникают вопросы институциональной ответственности и соотношения приоритетности и доминирования официальных примиренческих стратегий над локальными.

Но мы можем посмотреть на проблему преодоления логики текущей ситуации и с несколько иной позиции, выходящей за пределы универсалистской этики. Такой переход становится возможным при рассмотрении хайдеггеровской имманентной модели этики как «вместилища», «обиталища», «ойкоса»<sup>1</sup>. Благодаря данному рассмотрению понятие мира лишается предустановленной формы естественности, или ореола священности, соответственно, появляется меньше оснований для унификации и идеологического манипулирования. Мир в таком случае определяется спецификой со-бытия людей, именно через совместность как таковую выстраивается его пространственность, длительность и локальность. Процесс примирения становится «местопребыванием»<sup>2</sup>, в котором любые последующие формы политической репрезентации учреждаются на основании этой разделённой совместной.

Нетрудно заметить, что в данном контексте акцент оказывается смещённым в область межличностных отношений. Причём сама возможность понимания таких отношений основывается не на фиксации определённых диспозиций и противостояний, исходя из которых процесс примирения должен учреждаться извне, но на допущении событийности местопребывания, его постоянных трансформаций. То есть разговор о приоритете традиционных ценностей в контексте общероссийского единения с этой точки зрения оправдан лишь в том случае, если допускает признание, что ценности меняются, а их носители обладают пластичной идентичностью, способной демонстриро-

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 215–217.

<sup>2</sup> Там же.

вать свои интересы в зависимости от контекста. Следовательно, мы можем говорить о воспроизводстве мира в рамках концепции этики события. Но совершённый переход требует по-новому взглянуть на проблему определения непосредственных акторов примирения.

### **Акторы**

Когда рассмотрение вопросов примирения осуществляется в отношении выявления непосредственных участников, следует говорить о том, что события и недавнего прошлого, и чрезмерно отстающие по времени порождают разные способы выделения непосредственных акторов. Однако и в том, и в другом случае, благодаря произошедшим изменениям в философском и социальном знании XX в., приоритет приобретают индивидуальные формы участия, а также локальные сообщества, с присущими для них внеинституциональными способами восстановления отношений или воспроизводства желаемых состояний. Однако следует принять во внимание, что, несмотря на подобное признание, всё многообразие совершённых во время конфликта поступков подлежит строгому делению на действия, подвергающиеся различным формам обсуждения, прощения, или амнистии, и преступления, которые поступают в рассмотрение уголовных судов и международного трибунала.

Следствием данного разграничения становится признание факта того, что воспроизводство идеальных состояний или проектов на основании негативного мира будет осуществляться лишь при условии введения для конкретной местности или определённых сообществ новых, нетрадиционных официальных институций, правил оценки произошедшего и определения критериев должного и «нормального». Но такая «передача» функций приводит к тому, что, например, наиболее заинтересованные в осуществлении правосудия стороны, прямые жертвы преступлений, оказываются лишёнными возможности высказывать своё мнение относительно участи своих бывших мучителей (например, при работе международного трибунала). Приоритет в данном случае приобретают коллективные акторы, рассматри-

ваемые как гомогенные сообщества, обладающие официальными представителями, наделяемыми правом говорить от лица или во имя народа. В этом случае неминуемо возникают не только вопросы личной и институциональной ответственности, но и жертвенности.

Необходимо отметить, что следствием подобного усреднено-уравнивающего восприятия, в котором каждый пострадавший низводится до статуса «одного из», представителя или примера некоторой общности, может привести к существенному замедлению процесса примирения. Таким образом усилия сторон будут направлены на сдерживание противостояния и укрепление негативного мира, но вопросы, связанные с продуцированием некоторого совместного исторического нарратива оказываются незатронутыми. Впрочем, описанная нами ситуация постепенно начинает изменяться. К примеру, работа международного уголовного суда предполагает существенное расширение прав и возможностей жертв быть включёнными в процесс судопроизводства, высказывать свои суждения относительно произошедшего, представлять собственные интересы и получать компенсации<sup>1</sup>.

Иная картина возникает, когда речь идёт об учреждении процессов примирения в соответствии с локальными традициями и ценностями. Комиссии и суды, организованные в соответствии с привычными для данных сообществ принципами, наделяются уже официальными полномочиями принимать решения относительно урегулирования индивидуальных отношений и

---

<sup>1</sup> Статус жертв и их полномочия представлять собственные интересы были описаны в Декларации ООН об «Основных принципах правосудия для жертв преступлений и злоупотребления властью» и закреплены Римским статутом международного уголовного суда. Режим доступа: [http://www.un.org/ru/law/icc/rome\\_statute\(r\).pdf](http://www.un.org/ru/law/icc/rome_statute(r).pdf) (дата последнего обращения: 25.06.2013) ; Декларация основных принципов правосудия для жертв преступлений и злоупотребления властью. Режим доступа: <http://www.un.org/ru/documents/ods.asp?m=A/RES/40/34> (дата последнего обращения: 24.06.2013) ; Representing victims before the International Criminal Court. Режим доступа: [http://www.icc-cpi.int/iccdocs/PIDS/tmp/Representing\\_Victims\\_before\\_ICC.PDF](http://www.icc-cpi.int/iccdocs/PIDS/tmp/Representing_Victims_before_ICC.PDF) (дата обращения: 25.06.2013).

возвращать (или наоборот, отвергать) «раскаявшихся», то есть тех, кто, будучи непосредственным участником негативных событий прошлого, признаёт свою вину и желает вновь стать членом сообщества. Однако пределы полномочий подобных институций оказываются строго ограниченными.

Таким образом, мы получаем два уровня воспроизводства мира, которые условно можно обозначить как внешний и внутренний. Внешний уровень, относящийся к проведению официальной государственной политики, соотносит происходящие события в глобальном контексте с международными нормами права и морали. На внутреннем уровне определяется специфика повседневного взаимодействия между гражданами государства, пережившего конфликт, в соответствии с религиозными, этническими, региональными нормами и традициями. Зазор, неминуемо возникающий между данными уровнями воспроизводства мира, требует к себе пристального внимания, так как, во-первых, позволяет выявить те номатические лакуны, которые присутствуют в данной общности, во-вторых, высвечивает факторы, необходимые для осуществления позитивного мира. Подключение к происходящим процессам новых форм и способов восстановления отношений, таких как организация примирительных конференций под руководством внешних медиаторов, подключение волонтерских служб и т. д., может иметь положительное воздействие в отношении устранения существующих форм структурного насилия.

Но взаимодействие между двумя описанными выше уровнями осуществляется и в несколько иных направлениях. Сознательно продуцируя несоответствия между официальным признанием равенства участвующих в примирении сторон и фактически узаконенными дискриминационными практиками, государство стремится заполучить поддержку некоторых сообществ, опирающихся на предписанный способ понимания истории и аксиологические основания оценки событий. Но именно в этом случае формируется благоприятная среда для появления множественности историй и способов «жертвенной» идентификации. На протяжении всего XX в. Россия переживала подобные

процессы, частично они, особенно во взаимоотношении регионов и государства, продолжаются до настоящего времени. Соответственно, появляются основания для нового возрастания структурного насилия, повышения общего уровня конфликтности. Во главу угла вновь ставятся вопросы поддержания негативного мира, и все сообщества, стремящиеся по большому счёту к воспроизводству состояний «золотого века» ввергаются в безвыходную «логику текущей ситуации».

Данная логика, как мы уже отмечали, может распространяться на события, весьма значительно отстающие по времени от текущего момента. Воспроизводство мира начинает иметь дело с отдалённым прошлым, с теми разрозненными событиями, которые, будучи темпорально и регионально не связанными друг с другом, оказывают влияние на само допущение возможности позитивного мира. Первенство получают вопросы, связанные с реактуализацией уже разрозненного прошлого. Но на этом этапе вновь возникает ряд трудностей, которые необходимо принять во внимание.

Во-первых, речь идёт о действительно прошлых событиях, которые, тем самым, отсылают нас к вопросам выявления «точек начала», истоков и корней, показывающих не-связность и историческую разобщённость сообществ внутри одного государства. Такие события становятся основой для формирования национального мифа, приобретают онтологическое значение, закрепляют и сплачивают сообщества. Однако в этом возвращении к мифу и коренится основная трудность: востребованность в сплачивающем воздействии прошлого возрастает тем сильнее, чем более неустойчивым оказывается восприятие текущих процессов. Прошрое призывается в помощь неопределённости настоящего и непредсказуемости будущего. Ю. Кристева, выводя свои рассуждения много далее вопросов о примирении, в контексте разговора о нациях и национализме описывает данное состояние более радикальным образом, указывая, что возвращение к началу может восприниматься в качестве единственной возможности построения именно персональной репрезентируемой идентичности в условиях ценностной неопределённости: «Я

не знаю, кто я, более того, существую ли я, но я принадлежу к своим национальным и религиозным корням, и поэтому, следуя им»<sup>1</sup>.

Во-вторых, любое обращение к реактуализации и поискам идентификационных оснований производится в условиях очерченного и воспроизводимого сценария примирения, в котором во главу угла ставятся не только вопросы искоренения прямого насилия. Косвенное или структурное насилие также в этих условиях начинает проявляться не повсеместно, а регионально, в отношении лишь к некоторым сообществам. При этом сам контекст происходящего остаётся скрытым, прошлое становится пространством для разрешения текущих противоречий, где любые попытки представления общегосударственной истории рассматриваются как угроза поискам истины и закреплению идентичности. Но здесь возникает парадоксальная ситуация, в качестве акторов этих «исторических войн» начинают выступать не только отдельные люди или сообщества, но также множество способов представления прошлого воспринимаются как самостоятельные участники<sup>2</sup>. Эти новые акторы, несмотря на то, что остаются безличными, персонифицируются извне и таким образом наделяются способностями предъявлять свои требования к ситуации и влиять на других участников, разрушая основания для свободного диалога народов и культур. Говоря о множественности вариантов понимания прошлого, следует отметить и ещё один аспект: декларируемый от лица некоего сообщества или формируемый в рамках какого-либо институционального направления способ видения событий одновременно призван подчеркнуть свою обособленность, отличность, от большинства ему подобных, и в то же время претендует на исключительную и абсолютную истинность, требующую всеобщего признания.

В-третьих, поиски иных вариантов воспроизводства мира, и включающих в себя локальные традиции, и частично опро-

---

<sup>1</sup> Kristeva J. Nations without Nationalism. N.Y. : Columbia University Press, 1993. P. 2.

<sup>2</sup> См.: Bryant L. The Ethics of the Event: Deleuze and the Ethics without *Αῖχμή*. P. 39–40.

вергающих их, сопрягаются с необходимостью преодоления непонимания и неприятия сообществ, тяготеющих к продолжению «логики текущей ситуации». Слишком пристрастное продвижение какой-то определённой позиции или метода, несмотря на то, что с внешней точки зрения они предстают в качестве единственной возможности нового начала, изнутри принимает форму угрозы существующей множественности. При этом каждая из участвующих в примирении сторон стремится представить собственное видение ситуации в качестве единственно верного и справедливого.

Итак, когда речь заходит о примирении как воспроизводстве мира, оказывается задействованным комплекс проблем, связанных не только с представлением общего будущего (горизонта абсолютного мира, воплощения проекта идеального государственного устройства, построения единой нации), но и с необходимостью учитывать всё многообразие вариантов видения самого процесса переходности и выявлять полифонию задействованных в нём акторов. В таком случае оказывается возможным фиксация и преодоление локунов между реальными и декларируемыми процессами, связанными с проявлениями тех или иных форм насилия, и используемыми этическими моделями. Принятие факта изменчивости и динамичной множественности состояний акторов, позволяет разрабатывать методы преодоления «логики текущей ситуации», переходя на путь построения позитивного мира.

Таким образом, для того чтобы национальное примирение в России оказалось осуществимым в рамках воспроизводства позитивного мира (в более широком его понимании), требуется отказаться от обычной логики теолого-политического проекта с присущей ему трансцендентной этикой единства и моделями уравнивания каждой из заинтересованных сторон. Дискретное трансгрессирующее примирение предполагает обращение к логике различия, признанию в качестве сторон, составляющих контекст или ситуацию примирения, нечеловеческих акторов, например, мифологизированных способов представления прошлого, и главное – подразумевает принципиальную не-

завершаемость самого процесса. Единая умиротворённая нация предстаёт как непрерывное становление множества мирных отношений, в своей совокупности преодолевающих само понятие национального...



## **ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ.**

### **Этическая организация сообщества: власть, свобода и управление идентификацией**

Острая дискуссия относительно идентичности сообщества и разнообразия форм индивидуальной и групповой жизни людей, их самовыражения и реализации себя; связанных с ней вопросов права и институциональной организации свидетельствуют о том, что социальная организация общества претерпевает очередное и во многом необратимое изменение. Эти изменения носят не просто идеологический характер, но являются фундаментальными, влияя на этику человеческой жизни и определяя её экзистенциальные и институциональные измерения. Основная трудность исследования данного процесса заключается в самом факте борьбы и утверждении различных подходов к трактовке индивидного существования и практикам его включения в разные формы организации общества.

Вкратце можно выразить эту проблему дихотомией «разнообразие – однообразие», которая разделяет не только идеологические подходы, но и конкретные сообщества в вопросах самоидентификации и властной организации. Речь идёт о результатах трансформации традиционалистских ценностей, соответствующей этике и практиках управления, сопровождающих развитие модернистского общества. Традиционалистская этика исходит из презумпции главенства коллектива над индивидом. Институциональная организация общества воспроизводит этот принцип путём разделения привилегированных и репрессируемых форм религиозной, гендерной идентификации, семейной и иной организации. Такое разделение выражается как в этике самоидентификации и поведения индивидов, так и в праве, государственной политике. Модернистская этика настаивает на самостоятельности индивида и его автономии от коллектива. Задача общества в таком случае – не подавлять разнообразные формы человеческого существования, а поощрять их выражение и институционализацию на основе идентификаций индивидов. Последовательно процессы модернизации общества за-

тронули религиозные, экономические и политические аспекты организации социальных групп, изменили семью, способствовал эмансипации женщин, а в настоящее время – реализуя политику множественной идентификации индивида.

При этом надо заметить, что переход от абстрактной этической трактовки общества к конкретным экзистенциальным практикам в основном исключает возможность жёсткого разделения традиционализма и модернизма, так как реальные человеческие сообщества пребывают в постоянном изменении практик, и, как следствие, их жизнь заполнена множеством этических дилемм совместности. Речь идёт о довольно условной лояльности индивида разным формам институциональной организации, где индивид предстаёт в социальной роли, оставив экзистенцию себе и деля с обществом коллективные отношения власти. Нет никаких реально существующих традиционных или модернистских сообществ. Изменения исторически неизбежны, и различают разные сочетания практик, в зависимости от этого делая акцент на разных аспектах общей для всего человечества этической проблематике и набора ценностей.

Прогрессия индивидуации, что и заставило выделить модернизм и традицию как полярные формы организации, усложняет общество, эмансипируя локальные формы организации и идентификации<sup>1</sup>. Равноправие религий и классов, автономия семьи, признание индивидуальности гендерной идентификации, её правовой и политической легитимности являются не самоудовлетворяющими ценностями, а результатами социальных изменений, ход которых возможен именно вследствие внутренней свободы, имманентной множественности, которая присуща человеку, его мышлению и чувствам. Данная свобода одновременно обозначает конечность человека, необходимость существования различным, не таким, как остальные, уже самим фактом своего бытия. Тем более, что индивид не в состоянии присвоить свои чувства и разум. Их проявление всегда предполагает наличие, помимо «сознания субъекта», дополнительной инстанции: тела, другого человека, процесса экзистенции, с которыми строятся

---

<sup>1</sup> См.: Элиас Н. Общество индивидов. М.: Практикс, 2001. С. 12–13.

отношения<sup>1</sup>. Драма переживания конечности своего существования – не только как необходимость смерти, но и как невозможность слияния жизней, выражение границ желаний и тел – рождает этику – экономию должного отношения. Этика возникает, когда индивиды понимают свою общую принадлежность сообществу, скрытом за внутренней свободой одиночества, вследствие чего перебирание ролей во время общения останавливается на той роли и том отношении, что должны были быть, существуй сообщество в реальности.

Конечность существования ставит проблему идентификации индивида и выбор сообщества, признание или отвержение Другого. Большинство людей не заглядывают так далеко, им важнее убежать от невыразимой внутренней свободы и причислить себя ко множеству подобных себе<sup>2</sup>. Включение индивида в момент его этического поиска в состав какой-то коллективности подчиняет индивида власти сообщества. Этика поиска жизни и ухода от смерти подчиняется нормативным образцам морали, кодифицирующей должное, прекрасное и доброе независимо от их содержания в реальных отношениях. Управление – вот что интересует в этике власть, возможность манипуляции сообществом без вопрошания свободы и с инструментальным использованием смерти. Поскольку властный контроль дается добровольным бегством индивида от внутренней свободы, институциональная организация идентичностей становится внешним условием их содержательного смысла, регулируя поведение и перемещение тел.

Власть коллектива в пределе лишает идентификацию индивида её индивидуальности, независимо от того, достигается это угрозой смерти или взывания к нормативному порядку высших ценностей. Таким образом безличное администрирование сообщества модерна и традиционная этика подавления индивидуальности обнаруживают сходство в производстве сообщества без свободы, которое с потерей индивидуальности оказывается на грани потери самого себя, становясь массой анонимных тел.

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Наука. 2010. С. 250.

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2009. С. 27–42.

Вынос ценности и реальности сообщества за пределы собственно существования индивидов заставляет последних терять свою связь с ними посредством переживания свободы. Лицо, на котором могли быть нанесены письмена Бога, становится личиной смерти. Индивидам тяжесть выбора претит в силу непреодолимости собственной конечности, и общее поле этических ценностей разбегается на множество локальных ситуаций, в которых индивиды присутствуют крайне односторонне. Они не жаждут поиска смысла совместного существования, поскольку согласны с тем, что идентичность задана заранее, мысли и действия предопределены сложившейся институциональной структурой. Тем самым маска идеологического противостояния/оправдания оказывается важнее и удобнее для идентификации, нежели совместность существования по самому факту присутствия других людей.

Люди существуют в виде индивидуальных и коллективных тел<sup>1</sup>. Оказавшись членом какого-либо коллектива, индивид разделяет характерную для группы форму коммуникации, а постоянство группы придаёт коммуникации самоподдерживающийся характер. Не обладая полнотой информации обо всех происходящих событиях и их значимости по отношению к ним лично, индивиды не тратят время на вычисление наиболее эффективно-го, полезного, быстрого, дешевого и т. д. способа коммуникации. Вместо этого индивиды подражают друг другу, взаимно перенимая формы отношений. Желаящий характер бытия конституирует потребность в сообществе<sup>2</sup>. Хотя сознание людей интенционально направлено на поиск смысла вещей, этот поиск и его направленность не принадлежат ни сознанию, ни смыслу. Интенция не замыкает сознание в круг какого-то «истинного смысла», поскольку она (интенция) – не что иное, как желание, которому сам процесс связи важнее смысла, который он несёт.

---

<sup>1</sup> См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 548–549.

<sup>2</sup> См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. ; СПб. : Университет. книга, 2000. С. 274.

Так создаются отношения, конституируя противоречивую этику сообщества.

Формы отношений зависят от конечности участника, и если цели и объекты могут меняться, то процесс соотнесения участника с самим собой во множестве отношений метастабилен – это и есть его желание. Оно не рефлегирует, а конкурирует, так что создание одних объектов сопровождается репрессией других. Таким же образом создаются коллективные тела, так что, пока существуют сообщества, они создают множественные сети отношений, которые дифференцируют и интегрируют сами себя. Благодаря такой связности индивидуальные и коллективные тела самоорганизуются вне зависимости от того, какие конкретные институты удерживают их вместе. У этого удержания, объединения и разделения коммуникации имеется своя динамика, которую обычно называют словом «жизнь», но которая не столько антропоморфна, сколько социальна<sup>1</sup>.

Таким образом, коллектив получает возможность бесконечно воспроизводить себя, и он это делает, если только в круг его повседневной жизни не вводятся новые практики и образцы. Инновации связаны с индивидами (которые перенимают их друг у друга) в том случае, если они оказываются причастны неким новым, необычным для коллектива процессам и отношениям. Способность группы принять новые практики зависит от преимуществ, которые смогут принять участники, существующих потребностей и опасностей, которые эти практики для коллектива несут. Комбинация данных условий и определит соответствующую реакцию: примет новые отношения коллектив, запретит их или останется равнодушным. Если индивиды образуют самоподдерживающееся сообщество, это повлияет на возможности распространения характерных для коллектива отношений, иначе говоря, на их институционализацию.

---

<sup>1</sup> См.: Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. М. : Наука, 2011. С. 110–111.

Индивиды социализируются в коммуникации и продолжают воспроизводить её между собой. Индивид знает, что он не всесилен и когда-нибудь умрёт. Эта граница разворачивает коммуникацию, и она же кладет ей предел, причём не только метафизический, но и вполне обыденный. Что бы ни говорил о себе индивид, он всегда различает содержание коммуникации и своё отношение к ней. Любая коммуникация всегда есть сравнение существующей идентификации с новым содержанием. Содержание имеет для участника какой-то смысл, поскольку как-то относится к нему, и сообщества сохраняют или изменяют не только содержание коммуникации, но и себя в этом общении, с чем и связана тавтология навязываемой идентичности.

Всё, что делает индивид, сказывается на сообществе, и наоборот, но ни группы, ни индивиды этого не замечают, особенно если их принадлежность чисто статистическая. Поэтому всё, что делает индивид, и всё, что он представляет, с необходимостью социематично. Степень влияния действий отдельного индивида или группы зависит от тех социальных процессов, которым они постоянно причастны. Сеть коммуникации и формы включения в неё участников определяют спектр их интересов и возможностей. Участникам необходимо поддерживать своё индивидуальное и групповое существование, которое они отождествляют с множеством разнородных идентификаций. С их помощью индивиды и группы включают других людей в отношения с собой и с инициировавшими их сообществами. Загадка коммуникации заключается в понимании людьми друг друга, хотя никто из них не способен пережить реальность за другого. Поиск Другого постоянен, но встреча невозможна. Индивиды, если можно так выразиться, существуют параллельно друг другу, замыкая осмысление событий вокруг самих себя, тогда как в реальности значения и события множественны. Траектории отношений пересекаются, но для каждого из участников выстраивают разные последовательности событий. Поэтому бесполезно ориентироваться на универсальный образец должного (хотя

другого образца и нет), ибо универсальной ситуации для него нет, а есть пересечение разных позиций и перспектив, замыкающих вопросы добра и зла вокруг разных существований.

Неизбежность насилия заключается в самозамещении значений и тел: если не ты, то кто-то другой. Подобие индивидов делает возможным становление сообщества с его организацией власти, которая является естественной вследствие разрыва свободы, её невыразимости и неприсваемости. Свобода теряется во имя принадлежности индивида как части сообщества и обретается им как становление себя в качестве целого. Границы этого целого – его единичность, поэтому свобода одинока и существует в разрыве между целостностью и единичностью, понять и выразить которую индивид не в состоянии. Поэтому свобода обретается только в оковах порядка, свержение которого немедленно учреждает другой. Смежность отношений делает сообщество гетерогенным, и любая связь осуществляется экстерно, через Другого; нет свободы без власти, а власти без свободы.

Почему обсуждение оснований этики обычно навевает скуку? Потому что вместо этики мы имеем дело с воспитательной моралью, выполняющей сугубо управленческие функции «домостроя». Этика – установление отношений как таковых, несвоевременный и неуместный дар Другого, перед лицом которого находится каждый из нас. Многообразие подобных друг другу индивидов может образовать сообщество, только спросив себя о характере отношений с другими людьми, и этот жест этический. «Что я делаю в этом мире?» фактически означает «с кем я в этом мире?», поскольку если ни с кем, то и ничего. Дело приходит с другим человеком. Этика ведёт речь о границах признания Другого, которые одновременно являются границами идентичности во множественном сообществе. Желание сообщества создает этическое отношение как поле множественного взаимодействия ещё до появления морали и является одновременно экзистенциальным и регулятивным. Соприсутствие и наблюдение индивидов делает возможным свободный экзистенци-

альный выбор этоса отношений, но те же условия конституируют их регуляцию.

Власть существует лишь потому, что сообщество признаёт себя основной целью и ценностью отношений, властный и этический порядки взаимно обосновывают друг друга и трансформируют строй отношений во время решения дилемм совместности и дифференциации индивидов по различным группам идентичности. Требование индивида о признании ценности его существования сделали власть «этической», провозгласив принцип толерантности. Это уравнивает статус индивида и коллектива, и делает любое сомнение по данному поводу неприемлемым. Безусловно, такое решение можно только приветствовать, но это не значит, что меняется природа власти, чья насильственная регуляция проявляется, помимо прочего, ещё и в замещении моральными оценками и идентификациями любых других суждений. Властный интерес выражается в превращении морали в «правильную идеологию», продвигая себя с помощью пропаганды, обличения «еретиков», разделения сообщества на своих и чужих. Вместо этики совместного существования властная мораль предлагает утопию, этакий вневременной социалистический реализм – инвариант «правильной» жизни.

Распространяющееся ныне обучение гражданственности показывает, что критическое мышление и проблематизация жизни сообщества пользуются гораздо меньшим вниманием, нежели рассказы о гербах и исторической геополитике. Насильственный характер административного сепарирования отношений индивидов и натаскивания на образцы идентичности (в силу того, что индивиды сами бегут от выбора) хорошо виден именно в сопоставлении реальной множественности, многообразия сообщества с рамками ограниченных институтов. Множественность проявляется в том случае, когда сообщество взывает к свободе индивидов, а не подменяет выяснение отношений придуманным регламентом.

В этой ситуации модерн производит противоречивое воздействие, укрепляя трансцендентальную ценность всепроникающей институциональной власти и при этом же требуя от ин-



дивида осознания и признания внутренней свободы, настаивая на её трансцендентальном характере. Самодовлеющей ценностью становится сам индивид и его переживание жизни, которая регулируется в мельчайших аспектах. Свобода не уничтожает власть, а делает её сложной, с одной стороны, оставляя вопрос о сообществе открытым, с другой – предлагая очередной образец, с помощью которого происходит регуляция свободы этого общества. Для власти признание самоценности экзистенции свободного индивида означает лишь то, что институты управления и контроля будут выстраиваться вокруг необходимости совершения индивидуального выбора и переживаний, которые, в свою очередь, должны вести к благу. Причем эти выбор и благо будут заданы заранее – переживание успешности, забвения смерти и уход от страдания – модерн обнаруживает примечательный разрыв с христианской традицией и парафраз античной этики с той разницей, что античность никогда не забывала о смерти. Уход от смерти не равен её забвению. Власть модерна предлагает забвение смерти и иллюзию вечного наслаждения, тогда как уход от смерти предполагает её постоянное удержание в поле зрения, так как только неизбежность смерти может сделать иллюзию наслаждения жизнью реальной.

Результатом модернизации традиционных сообществ стал промежуточный «средний тип» модели частной непубличной жизни, автономной от остального окружения. Лишь в наше время эта модель получила дальнейшее развитие, отменив обязательность внешней цели, ради которой существует семья и частная жизнь как таковая. Продолжение рода или обеспечение потомства – основа патриархата, избавление от него концентрирует внимание не на интересах групп (многопоколенной семьи), а на своей частной экзистенции. Индивид избавляется от необходимости принудительно продолжать род или подражать гетеросексуальным формам семьи, освобождаясь от власти той группы, вокруг которой строится традиционное общество. Но свобода здесь призрачна. Раз группы потеряли свой обязательный статус, а индивид получил выбор, к кому присоединиться, регуляция смещается с уровня коллектива на уровень индивида.

Различные социальные группы получают признание как таковые, религиозные или гендерные, и дробление больших коллективов отражает лишь прогрессию индивидуации, главной точкой приложения которой является индивид, а не коллектив. Нормализация мышления и тела становится более разнообразной, но от этого не перестает быть нормализацией, приведением к должному не путем свободного выбора, а путем нормативной регуляции, для которой ценности коллективизма сменяются индивидуальными. Именно в этом суть прав человека, ювенальной юстиции и политики многообразия. Права человека уравнивают индивида в отношениях с коллективом и государством. Ни суверенитет, ни традиция более не являются достаточным основанием для того, чтобы утвердить первенство коллектива над индивидом, общего блага над частным. Институциональная организация группы уже не может довлеть над индивидом, напротив, сам индивид решает, к какой группе себя причислить. Ювенальная юстиция осуществляет ту же операцию с семьёй, выводя детей из подчинения родительскому диктату. Политика многообразия резюмирует эти подходы, предлагая основой общественного устройства уход от коллективного почитания традиций, репрессирующего частные различия. Напротив, укрепление социальных взаимосвязей и пропаганда моделей поведения осуществляется за счёт толерантного плюрализма, невзирая на какие-либо различия в поведении, мышлении и традиций человека, если они не нарушают чужих свобод.

Поощряется свободный выбор, заранее заданный институциональной управляющей структурой сообщества. Свобода дается только с интродукцией власти, благодаря которому лучшим контролером индивида от совершения недопустимых действий является сам индивид. Группы, коллективы существуют для реализации себя индивидами, все разные – все равные. Но контроль за соблюдением должного поведения и даже должных переживаний всё больше осуществляется не через группу, а через индивида, ради блага которого осуществляются его контроль и защита. Сами централизованные властные институты и организации начинают заменять индивиду подчинение всем остальным

коллективным объединениям сообщества. Это очень важный момент, поскольку до последнего времени социальные группы были заданы и менялись сравнительно медленно, бесконечно воспроизводя одни и те же паттерны поведения индивидов. Теперь ситуация будет меняться. Во-первых, сами группы станут довольно условными, они будут чаще меняться, и далеко не все из них смогут себя воспроизводить. Изменятся отношения между поколениями, гендерами, а религия окончательно будет вытеснена в сферу частной жизни.

Эти изменения фундаментально связаны с положением индивида, который как активный участник социальной жизни приобретает важность сам по себе. Атомизация общества, с которой сталкиваются как США и Европа, так и Россия или Бразилия, сопровождается изменением отношений индивида и коллектива, индивида и государства. На первый план выходит не организации, а сообщество, подчиняющее действия государства той ситуации, в которой оказывается индивид. Данное обстоятельство расширяет возможности индивида для самовыражения и продуктивной деятельности. Но эта свобода даётся вместе с измененной моделью власти, носящей вид контролирующей заботы и поддерживающей контакт напрямую с индивидом, минуя традиционных коллективных посредников. Эмансипация частного лица требует новых форм организации общества и неизбежно меняет основание власти. Но этическая власть коллектива и нормативная власть государства не одно и то же. Свобода, с которой познакомились освобождающиеся от коллектива индивиды, всё больше уступает место регламентации индивидуального поведения. Выбор должного меняется на исполнение обязательного. Это плата за многообразие, которое сообщество постепенно признаёт в себе. Не имея прецедентов подобной организации, общество не знает будущих последствий настоящих решений, поэтому этическое долженствование эмансипированного индивида пока довольно смутно. Тем не менее этот процесс не может быть остановлен, рано или поздно многообразие сообщества будет признано, а сообщество узнает себя в рутине повторения должного среди многообразия.

## СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011.

*Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2012.

*Агамбен Дж.* Чрезвычайное положение / Дж. Агамбен. М. : Европа, 2011.

*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Аномия современного общества: проблемы теоретического анализа и эмпирического измерения / под. ред. Кривошеева В. В. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.

*Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью. М. : Моск. филос. фонд ; СПб. : Университет. книга, 1999.

*Васильев А.* Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия / А. Васильев // Фундаментальные проблемы культурологи : сб. ст. по материалам конгресса. М. : Новый хронограф: Эйдос. Т. 6 : Культурное наследие: От прошлого к будущему, 2009.

Гаджиев К. С. Национальная идентичность: концептуальный аспект / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. 2011. № 10.

*Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс М. : Академ. проект, 2003.

*Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип / Ж. Делез, Ф. Гваттари. Екатеринбург : У-Фактория, 2007.

*Деррида Ж.* Глобализация, мир и космополитизм / Ж. Деррида // Космополис. 2004. № 2 (8).

Декларация о праве народов на мир. Режим доступа: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/464/88/IMG/NR046488.pdf?OpenElement>.

Декларация основных принципов правосудия для жертв преступлений и злоупотребления властью. Режим доступа: <http://www.un.org/ru/documents/ods.asp?m=A/RES/40/34>.

*Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М. : Худож. журнал, 1999.

*Жижек С.* Чума фантазий / С. Жижек. Харьков : Гуманитарный центр, 2012.

*Кара-Мурза В.* Аномия в России: причины и проявления / В. Кара-Мурза. М. : Науч. эксперт, 2013.

*Кант И.* Метафизические начала учения о праве. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999.

*Керимов Т. Х.* Неразрешимости / Т. Х. Керимов. М. : Академ. проект. Трикта, 2007.

*Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. М. ; СПб. : Университет. книга, 2000.

*Лехциер В. Л.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В. Л. Лехциер. Самара : Изд-во «Самарский университет», 2007.

*Миллер А.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования / А. Миллер. М. : Новое лит. обозрение, 2008.

*Ожегов С. И.* Словарь русского языка : 70000 слов / С. И. Ожегов ; под ред. Н. Ю. Шведовой. 21-е изд., перераб. и доп. М. : Русский язык, 1989.

*Ольшанский Д.* Жак Деррида и вопрос книги. Выступление в Санкт-Петербургской хоральной синагоге 13 сентября 2011 / Д. Ольшанский // Журнальный клуб Интелрос. Credo New. 2012. № 2. Режим доступа: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/credo-new-2012-2/14227-zhak-derrida-i-vopros-knigi-vystuplenie-v-sankt-peterburgskoy-horalnoy-sinagoge-13-sentyabrya-2011.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo-new-2012-2/14227-zhak-derrida-i-vopros-knigi-vystuplenie-v-sankt-peterburgskoy-horalnoy-sinagoge-13-sentyabrya-2011.html).

Повестка дня для мира: Превентивная дипломатия, миротворчество и поддержание мира. 1992. Режим доступа: <http://daccess-dds->

ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N92/289/17/IMG/N9228917.pdf?OpenElement.

Проект программы «Об увековечении памяти жертв тоталитарного режима и о национальном примирении». Режим доступа: [http://www.president-sovet.ru/structure/group\\_5/materials/proposals\\_at\\_a\\_meeting\\_in\\_ekb/presentation\\_of\\_the\\_president\\_february\\_1\\_2011.php?sphrase\\_id=10182](http://www.president-sovet.ru/structure/group_5/materials/proposals_at_a_meeting_in_ekb/presentation_of_the_president_february_1_2011.php?sphrase_id=10182).

Распоряжение Правительства РФ от 22.07.2013 № 1292-р «Об утверждении Концепции федеральной целевой программы "Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России"». Режим доступа: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=149941>.

Римский статут международного уголовного суда. Режим доступа: [http://www.un.org/ru/law/icc/rome\\_statute\(r\).pdf](http://www.un.org/ru/law/icc/rome_statute(r).pdf).

Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Академ. проект, 2004.

Степанова Е. А. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях : курс лекций / Е. А. Степанова ; в 2 т. Т. 2. Межрелигиозный диалог в современном мире. Екатеринбург, 2008.

Узланер Д. А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности / Д. А. Узланер // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1.

Финкель Е. В поисках «потерянных геноцидов» / Е. Финкель // Pro et Contra. 2011. Май-август.

Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм М. : АСТ, 2009.

Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко. М. : Наука, 2011.

Хабермас Ю. Вера и знание. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. М. : Издательство «Весь Мир», 2002.

Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии // Ю. Хабермас // Логос. 2003. № 4–5 (39).

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. М. : Наука. 2010.

*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993.

*Шишков А. В.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России / А. В. Шишков // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30).

*Элиас Н.* Общество индивидов / Н. Элиас. М.: Практикс, 2001.

*Berger P.* Secularization Falsified / P. Berger // First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life. February, 2008.

*Bryant L.* The Ethics of the Event: Deleuze and the Ethics without  $\text{Ἀρχή}$  / L. Bryant // Jun N., Smith D. W. (eds.). Deleuze and Ethics. Edinburg: Edinburgh University Press, 2011.

*Chernilo D.* A social theory of the nation state. The political forms of modernity beyond methodological nationalism / D. Chernilo. London – N.Y. : Routledge, 2008.

*Galtung J.* 1964. An Editorial / J. Galtung // J. of peace research. 1964. № 1.

*Galtung J.* Peace by peaceful conflict transformation – the TRANS-CEND approach // Webel C., Galtung J. (eds.) Handbook of Peace and Conflict Studies. London – N.Y. : Routledge, 2007.

*Grewal B.S.* Johan Galtung: Positive and Negative Peace / B. S. Grewal // Режим доступа: <http://exchange.drawloop.com/published/download/10379>.

*Delanty G., O'Mahony P.* Nationalism and Social Theory / G. Delanty, P. O'Mahony. London – Thousand Oaks – New Delhi : Sage Publications, 2002.

*Derrida J.* On forgiveness / J. Derrida // On cosmopolitanism and forgiveness. London – New York : Routledge, 2001.

*Derrida J.* To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible / J. Derrida // Questioning God. Bloomington : Indiana University Press, 2001.

*Doxtader E.* Works of faith, faith of works: a reflection on the truth and justification of forgiveness / E. Doxtader // Quest: An African Journal of Philosophy. XVI. 2002. № 1–2.

*Griffioen S.* The return of religion / S. Griffioen // Koers – Bulletin for Christian Scholarship. 2011. Vol. 76, No. 1.

*Janover M.* The Limits of Forgiveness and the Ends of Politics / M. Janover // J. of Intercultural studies. 2005. Vol. 26, № 3. P. 221–235.

*Jones B.* Exploring the Politics of Reconciliation through Education Reform: The Case of Brčko District, Bosnia and Herzegovina / B. Jones // The International Journal of Transitional Justice. 2012. Vol. 6.

*Kristeva J.* Nations without Nationalism / Kristeva J. N.Y. : Columbia University Press, 1993.

*Mouffe Ch.* The Return of the political / Mouffe Ch. London – New York : Verso, 1993.

*Murithi T.* The ethics of peacebuilding / T. Murithi. Edinburgh: Edinburgh university press. 2009.

*Phillips M.* Aboriginal Reconciliation as Religious Politics: Secularisation in Australia / M. Phillips. Australian Journal of Political Science. 2005. Vol. 40, No. 1.

Representing victims before the International Criminal Court. Режим доступа: <http://www.icc-cpi.int/iccdocs/PIDS/tmp/RepresentingVictimsbeforeICC.PDF>.

*Rosoux V.* Reconciliation as a Peace-building process: Scope and Limits / V. Rosoux // The SAGE Handbook of Conflict Resolution ed. by Bercovitch J., Kremenjuk V., Zartman W.I. Sage Publication Ltd, 2008. P. 543–560.

*Warzeszak S.* Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania / S. Warzeszak // Warszawskie Studia Teologiczne. 2000. № 13.

*Webel Ch.* Toward a philosophy and metapsychology of peace // Webel Ch., Galtung J. (eds.). Handbook of Peace and Conflict Studies. Routledge, 2007. 424 p.

*Žižek S.* The politics of Batman / S. Žižek. Режим доступа: <http://liva.com.ua/batman-zizek.html>.